

SUEÑO y ÉXTASIS

Visión chamánica de los nahuas y los mayas







Mercedes de la Garza es investigadora emérita de la UNAM, adscrita al Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas. Asimismo, es investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores.

Ha publicado múltiples artículos en revistas y capítulos en obras colectivas, así como veintidós libros, entre los cuales cabe mencionar: *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *Literatura maya*, *Palenque*, *Aves sagradas de los mayas*, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* y *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, antecedente de la obra que ahora se publica.

SUEÑO Y ÉXTASIS
VISIÓN CHAMÁNICA DE LOS NAHUAS Y LOS MAYAS

MERCEDES DE LA GARZA




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México, 2012

IMAGEN DE LA PORTADA:
Figuras de chamanes en ritual de vuelo y transfiguración. Vaso de cerámica inciso y pintado procedente del Petén. Guatemala, Periodo Clásico (entre el 600 y el 900 d. C.).
Archivo Justin Kerr: K5454

Primera edición: 2012
Fecha de término de edición: 19 de enero de 2012

ISBN: 978-607-02-2931-2

Impreso y hecho en México

Los límites del alma no lograrás encontrarlos nunca, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos; tan profunda es su razón

Heráclito, B45

PRÓLOGO

Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas es ciertamente una *nueva* versión del libro *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* que Mercedes de la Garza publicó en 1990. Su novedad radica, entre otras cosas, en el enriquecimiento de la información que conlleva, en la actualización de los datos y las interpretaciones, e, inclusive, en los cambios que ella introduce en sus propios enfoques y valoraciones del chamanismo, crucial para los estudios de las culturas de la antigua Mesoamérica y de su pervivencia en las comunidades indígenas actuales.

Según lo hace expreso, de la Garza adopta el término siberiano "chamán" debido a la multiplicidad y dificultad de nombres que corresponderían eu los nahuas y los mayas: en náhuatl, *tlamatini*, *nahualli*, *tlacatecólotl*, *tecuhtlazqui*, *ticitl*, etcétera, y en lenguas mayances, *k'uhul ajaw*, *chilam*, *ah way*, *ah men*, *nawal winak*, *ah men*, *akkin-yah*, *tutzdzac*, *h naat*, *ah pul-yaah*, *ah kunyah*, *h'ilol*, *pitachik'*, *ajnanum*, *balbastix*, *ah kin zahorin*, *chuchkahau*, *ajq'ij*, *ah-be*, *chimanes*, *ilumkinal*, *tatuch*, etcétera).

Pero lo adopta, además, por la universalidad que ha adquirido el término "chamán" en los actuales estudios históricos, sociológicos y antropológicos, en general.

Atender a la perspectiva universal de la teoría de las religiones es ciertamente uno de los signos distintivos de la obra histórica de Mercedes de la Garza cuyos intereses y estudios han estado siempre cercanos a las investigaciones sobre religión de Karl Jung y, señaladamente, a la obra de Mircea Eliade y Michel Meslin. Y cercana, con ello, a los horizontes del simbolismo y de las estructuras comunes del fenómeno religioso. Aunque, como ella misma lo subraya, los parámetros universales no invalidan la necesidad de atender a la singularidad y unicidad de las culturas mesoamericanas, en especial mayas y nahuas, cada una a su vez considerada en su propia identidad, como ocurre nítidamente en este libro.

Con clara conciencia de la historicidad, Mercedes de la Garza se ocupa, en este libro, como es natural, del grandioso momento prehispánico de las culturas nahua y maya, y del significado que entonces tuvo el chamanismo, pero también, de lo que sobrevive de éste en la Colonia y en los siglos posteriores, hasta en las comunidades indígenas de hoy. Esto, desde luego, sin soslayar los cambios profundos, y la re-significación que adquieren las creencias y las prácticas del chamán en su historia y su presente.

Particularmente el contraste entre esos dos momentos históricos de la religión y del chamanismo, el prehispánico y el actual, es extremo. De la grandeza de aquellos dioses, de aquellas costumbres, de aquel saber de la vida y del universo, de aquella capacidad creadora de espacios y tiempos sagrados, propia de los indígenas prehispánicos, apenas queda un eco lejano, casi imperceptible en las comunidades indígenas que hoy habitan,

rezagadas, en las tierras más hostiles y pobres, en las condiciones más precarias de existencia.

Y, no obstante, como lo subraya Mercedes de la Garza hay una indudable sobrevivencia, especialmente de las prácticas y las creencias del chamanismo. Pues estas llegan hasta hoy, desafiando la imposición de otras creencias y la condena de las suyas propias, aunque también incorporando, sincréticamente, muchas de las que llegaron de fuera. Acaso aquéllas perviven veladas y disfrazadas, descontextualizadas, pero conservando una presencia viva y su propia identidad.

Del reconocimiento de esto deriva, por un lado, el hecho de que el historiador de las culturas prehispánicas encuentra en el estudio de la vida actual de las comunidades indígenas una fuente muchas veces imprescindible, como es el caso del chamanismo, para el conocimiento de las culturas indígenas antiguas. Y a la inversa: el conocimiento de éstas permite iluminar y hacer inteligibles muchas de las prácticas del indígena actual.

Y por otro lado, visto con esta conciencia histórica, en el reconocimiento de la realidad actual de las culturas indígenas va implícita la *exigencia* de que se reconozca, en todos los órdenes, su identidad y dignidad, lo que es concomitante a la insoslayable e irreversible evidencia de la realidad multicultural de este país, de la cual esta "*...visión chamánica de los nahuas y los mayas*" ofrece un sólido testimonio.

Por la complejidad del fenómeno, resulta congruente, entonces, que la investigación que da lugar a *Sueño y Extasis* no sea metodológicamente unívoca. Sin duda, se trata de un trabajo en ciencia histórica, en el sentido más amplio de ésta: de *historia*, no únicamente como conocimiento del pasado, sino como saber del devenir temporal; no como mera acumulación y exposición de datos, sino como interpretación rigurosa y original de ellos. Interpretación recorrida, en efecto, por diferentes caminos: los de la historia general de las religiones, los de la antropología, la etnología, la epigrafía, la lingüística. Y no sólo, también por caminos de la botánica, la farmacología y la neurobiología principalmente. Es desde estas diferentes perspectivas que la autora realiza este estudio integrador del chamanismo, en mayas y nahuas.

El libro se cimenta en un amplio y profundo conocimiento y manejo de las invaluables fuentes indígenas, escritas en los inicios de la Colonia, cotejadas con las manifestaciones prehispánicas de toda índole, arquitectura, pintura, cerámica, monumentos, códices e inscripciones, así como en la incorporación de una bibliografía de los autores más autorizados, a lo cual se añaden sus propios estudios en los sitios arqueológicos, sus cuidadosas observaciones de las obras, sus entrevistas y trabajos de campo realizados en comunidades indígenas.

Y si la obra de Mercedes de la Garza incluye el estudio comparativo del chamanismo entre los nahuas y los mayas, es precisamente por una especie de complementación de las fuentes: los primeros, ante todo por sus cuantiosas e invaluables *fuentes escritas* que magistralmente recobran las *palabras* de los sabios, y los mayas, principalmente por la extraordinaria profusión de imágenes y creaciones plásticas en las que quedan plasmadas las más notables escenas del chamanismo. Este, entonces, puede ser *leído*

en el lenguaje *escrito* de los textos nahuas, y correlativamente puede ser *visto* en las prodigiosas representaciones de los mayas. De tal comparación entre la palabra y la imagen, surge esa más rica y completa comprensión del hecho, que ofrece la obra de Mercedes de la Garza.

La edición de ...*Visión chamánica*... tiene la virtud de incluir un valioso e imprescindible material de imágenes que, justo, permite "ver" las descripciones e interpretaciones de la autora, mostrando la extraordinaria presencia que el mundo chamánico, con sus plantas, sus rituales, sus símbolos, sus actos mágicos, tuvo en las piezas maestras del arte escultórico y la cerámica de los mayas; mundo que, en efecto, se esclarece y se hace *inteligible con* el lenguaje de los códices y las fuentes escritas.

La *autora ofrece*, asimismo, una notable información, casi exhaustiva, sobre el *asombroso* e inagotable universo de las plantas, flores, hongos, semillas y animales capaces de producir esos "estados alterados de conciencia" mediante los cuales, según los chamanes indígenas, es posible acceder a las regiones de lo sagrado y sobrenatural.

El método comparativo en general es, ciertamente, una constante en la obra de Mercedes de la Garza; él corresponde a la visión holística o sistémica que se ofrece en este libro y que, reitero, constituye uno de sus más destacados logros. Incorporando diversas perspectivas disciplinarias la historiadora logra acceder al centro religioso, omnipresente en las culturas indígenas, y recobrar la significación medular que las prácticas chamánicas tienen, a su vez, dentro de esas religiones.

Sueño y éxtasis es el *nuevo* título de esta obra acerca del chamanismo nahua y maya. El concepto de *"éxtasis"* incluye la *alucinación*, pero es algo más, y supera el significado negativo que tiene la idea de alucinaciones, equivalente a irrealidad y falsedad, a pseudo-percepción si no es que a simple enfermedad, dependiendo de quien las sufre.

La autora no parte, desde luego, juzgando "meras alucinaciones" las experiencias chamánicas; aunque tampoco, como historiadora, se pronuncia *por considerar* "verdades", realidades externas y objetivas, las que nacen de las vivencias del chamán. Su propósito —y así lo hace expreso— es adentrarse cuanto sea posible en la comprensión del "*externamiento*" que caracteriza al *éxtasis* (salir de sí) en este tipo de experiencias, surgidas de un estado alterado de la conciencia, estado que se adquiere señaladamente por el consumo, ingestión o inhalación de innumerables sustancias psicotrópicas y alucinógenas —algo conocido y practicado por todos los pueblos— que, en este caso, tienen la virtud de producir la vivencia chamánica principal que es la de desdoblamiento o "desprendimiento" del alma para "salir" del cuerpo y acceder a "otras dimensiones de la realidad". Alma que, por lo demás, no se concibe como espíritu puro inmaterial, sino como otra materialidad sutil, distinta de la materia del cuerpo.

Pero también —y esto es decisivo— la experiencia de separación, puede obtenerse mediante el *sueño* o a través de prácticas ascéticas de diversa naturaleza. En relación con los sueños, en especial, se pone el foco de atención en el hecho de que estos lleguen a ser *voluntarios*, provocados *precisamente por el* arte del chamán. Este es el caso del "sueño lúcido" *que conlleva* el desprendimiento y el viaje del alma a esa otra realidad, de

donde emana, para los indígenas, el sentido de la vida y de la muerte. Del sueño chamánico y de las formas de éxtasis propias del chamanismo, se ocupa con singular originalidad este libro, mostrando expresamente, por lo demás, la diferencia abismal que "el viaje chamánico" tiene respecto a las modalidades "occidentales" de consumo de drogas, carentes por definición del *contenido* espiritual del chamán indígena y su contexto vital, histórico, social y religioso.

En *Sueño y Extasis...*, De la Garza deja ver hasta qué grado entre los mayas y los nahuas antiguos —y seguramente entre los otros pueblos mesoamericanos— el chamanismo no fue una práctica o un episodio más de sus religiones, sino que ocupó un sitio central en ellas, como lo ocupa en las comunidades indígenas actuales.

Es evidente que las prehispánicas son sociedades religiosas con todo lo que esto conlleva. Desde luego, como ya se ha señalado, para los mayas y los nahuas, la religión abarcaba el todo de la existencia humana: política, moral, económica, científica, artística, familiar... De ahí que —como insiste Mercedes de la Garza— el poder político del *K'ubul ajaw* no sea un subterfugio o un pretexto para justificar el afán de poder y dominio, como tampoco sean algo extrínseco y accesorio el valor simbólico y el contenido religioso en general, de las asombrosas obras de arte indígena.

Lo esencial está en que el gobernante es a la vez el sacerdote supremo y éste, asimismo, posee los más importantes poderes de un chamán. Hay ciertamente otros múltiples sacerdotes y otros múltiples chamanes, que ejercen sus "artes" en distintas esferas de la comunidad. Pero lo decisivo es esta interrelación entre sacerdotes y chamanes, que, en el caso del máximo jefe político, constituye una intrínseca unidad.

El poder del gobernante no es, por lo tanto, únicamente político o económico. Es ante todo poder chamánico, con el cual se rige y rige a la comunidad. Se basa en una sabiduría producto de experiencia "extática" de contacto con lo que se cree sagrado. Esto explica, por lo demás, el fasto ceremonial que acompaña a los sumos gobernantes sacerdotes-chamanes en sus representaciones.

Lo que a mi modo de ver constituye quizás el aporte más decisivo de este libro de Mercedes de la Garza es que, en él, ella hace patente esta especie de doble faz de las religiones mesoamericanas (hecho que no suele ser tan rotundo en otras regiones). Una, sería la faz o el aspecto público y abierto de las creencias, los cultos y los rituales, de todo aquello que tiene el valor de la "*religio*" (ligazón) social, y que es expresión de una forma propia e irreductible de *logos*, como mito-logía y cosmo-logía, como aquello que permea y rige en todo el complejo universo de las religiones prehispánicas, y en particular de la maya y la náhuatl.

En este aspecto expreso y en este *logos* mítico, y en el panteón maya sobre todo, que se hace patente en ciudades, estelas, códices, inscripciones jeroglíficas, se han centrado las investigaciones de Mercedes de la Garza, particularmente en libros anteriores. En ellos ha destacado "el pensamiento", "la conciencia", los descubrimientos astronómicos o matemáticos, las "ideas" del tiempo y del espacio, las mitologías y cosmologías, el simbolismo de los animales, y todo aquello que hace referencia a ese aspecto o

lado, diríamos "exotérico", incluso lumínico, "racional", relativo al *logos* mítico y simbólico de estas culturas.

No pasa así con el chamanismo, que se dirige hacia el lado oscuro y más bien privado y secreto de la experiencia vital de lo sobrenatural. A la experiencia que pone en actividad las zonas cerebrales del "alma" irracional, o "extrarracional", inconsciente, inefable, nocturna, mágica y "esotérica" experiencia que asimismo conlleva su propio contenido religioso, el que corresponde a su contexto cultural, físico y espiritual, histórico y social en que está necesariamente inmerso el chamán, sea el de la antigüedad, sea el colonial, sea el del mundo presente, con su exclusiva idoneidad.

De esta manera, en efecto, las religiones maya y nahua resultan incomprensibles sin esta complejidad y dualidad suya, sin estos dos aspectos opuestos y a la vez complementarios: el público y el privado, el que está en el orden de su propio *logos*, y el que remite a los poderes de la irracionalidad, del éxtasis místico, tanto alucinógeno como onírico e iniciático.

Dicho de otra forma, uno es el mundo religioso de los mitos y los ritos, vividos colectivamente en las grandiosas ciudades. Y el otro, el de ese extraño, selecto, recóndito y "alucinado" ámbito, donde se produce el milagroso "viaje" de los chamanes. Donde para éstos y para cuantos los acompañan y veneran, se llega a la "percepción" de la dimensión oculta y "verdadera" de la realidad.

Y es de todo esto de lo que nos ilustra, con notable estilo, penetrante y comunicativo, el libro de Mercedes de la Garza.

Es evidente que para la ciencia es por completo falso que el chamanismo y sus estados alterados de conciencia consistan en la "percepción" de algo real, existente, objetivo, externo al sujeto. Cuanto éste ve en estas situaciones son en efecto meras alucinaciones, pseudo-percepciones, sin ningún valor cognoscitivo.

La ciencia de siempre, y más aún la de ahora, tiene, por supuesto, la respuesta empírica y ciertamente científica de todos esos fenómenos. "El cerebro nos engaña". Es él el que genera los estados de conciencia, sean estos normales, o "alterados y "anormales", en particular los alterados por las drogas. Ni la ciencia neuronal ni la psicológica pueden aceptar como algo verdadero, real, objetivo, "las percepciones" y los contenidos "realistas", en este caso, de las experiencias chamánicas. No pueden aceptar que haya un "alma" que se separa del cuerpo y puede viajar a otros espacios; que puede convertirse en un animal salvaje, que adquiere contacto con una supuesta dimensión sobrenatural y que por ello obtiene toda clase de poderes sobrehumanos, ya sean curativos y benéficos, o maléficos. Se trata de toda clase de engaños y fantasmas individuales y colectivos que nacen del deseo o del temor humanos, de su profunda necesidad de llenar los vacíos de la vida y de la muerte.

Si acaso, la mentalidad racional y científica de la modernidad reconoce que falta muchísimo por saber, que hay insalvables incógnitas, particularmente en el desciframiento de la vida cerebral humana. Pero asimismo se piensa que estas oscuridades serán vencidas y despejadas por las neurociencias mismas, y por los avances de todas las ciencias de la naturaleza biológica del ser humano.

Pero no es ésta la perspectiva del historiador de las culturas y de las religiones. El historiador —como el filósofo— tiene menos certidumbres que el biólogo y, sobre todo, sabe que no se puede pronunciar ni en un sentido ni en otro. Pues así como no tiene ninguna evidencia de que exista una trans-realidad, a la que se llega por una singular alteración de la percepción y la conciencia, así tampoco la tiene de que esas experiencias no revelen nada y que sean tan sólo anomalías o patologías; distorsiones cerebrales que las ciencias naturales llegarán a explicar, junto con todo cuanto hoy se juzga misterio incomprensible.

El historiador de la religión —y de esto es cabalmente consciente la autora de *Sueño y éxtasis*— nada más puede dar razón de cuáles y cómo son las creencias y experiencias religiosas, y cómo son vividas y asumidas por sus creadores. Señaladamente, en realidad, ha de dar razón de cómo esta conciencia y experiencia *repercuten* prácticamente, existencialmente, en las formas de vida de las personas y las sociedades, así como en su cultura. La ciencia histórica —diríamos— implica esa especie de "salto" por el cual la comprensión hace posible ver y entender lo que las cosas son *para los otros, para ellos*, en su propio contexto y en su propia realidad histórica y cultural, hecho en el que la autora insiste con todo énfasis en este libro.

¿Cómo, entonces, desde una cultura racional y eminentemente cultural leer un libro sobre el chamanismo nahuatl y maya, omnipresente en las civilizaciones prehispánicas y aún viviente en las comunidades indígenas? ¿Y qué sentido tiene, desde la ciencia histórica, hablar de "otros rostros de la realidad"?

Justamente desde la perspectiva de la comprensión histórica estos otros rostros *existen*, en la medida en que se reconoce que existieron y existen para quienes los han vivido y los viven como tales. En el caso de las antiguas civilizaciones, esa realidad, producto de las más intensas creencias y vivencias, *existe como realidad objetiva*, en las piedras, en los jeroglíficos, en las construcciones arquitectónicas, en las ideas cosmogónicas y saberes matemáticos, en los lugares sagrados, en los frescos, los códices, los libros, los poemas, las palabras y las lenguas: *existe* en la inagotable creación de imágenes, simbólicas y reales, ahí donde lo real y lo simbólico se fusionan. Ahí, en el milagro de la expresión, sí es verdad que los chamanes se transforman en jaguares, que de las fauces de las serpientes emergen los iniciados, que los ojos del chamán visionario salen de sus órbitas y se proyectan a grandes distancias; *sí es verdad* que el alma del sacerdote-jaguar "sale" de su cabeza, que existen los vuelos mágicos y toda clase de transmutaciones; sí que los dioses también fuman, y sueñan, y alucinan…

En este sentido, las creencias y las experiencias mágicas y místicas de estas civilizaciones, no tienen una mera existencia imaginaria, puramente subjetiva y cerebral. Ellas en verdad *cobran ser* tanto en el mundo viviente de las personas y las sociedades, traduciéndose en formas de vida, en hechos de comunicación, de comunidad, y de comunión con la naturaleza visible y la invisible o intuíble. Pero, al mismo tiempo, *creencias y experiencias*, nacidas en gran medida por "estados de conciencia alterada", *son realidades* en tanto que son expresiones y re-presentaciones, que existen en esa especie de "segunda naturaleza" humana que es la "cultura". Reite-

ramos que ellas se "objetivan" en las palabras o en las inscripciones, tanto como en los templos o en las sepulturas cargadas de objetos rituales y de símbolos... resonando en su interior la memoria de la vida o los secretos de la muerte.

Y son creencias y experiencias hacedoras de extraños prodigios, que todavía aparecen en los recónditos actos chamánicos de los pueblos indígenas de hoy, reveladores de poderes curativos y adivinatorios, guardianes de mensajes de sabiduría, de memoria y de fe que aún el "brujo" de hoy comparte con su pueblo.

De todas estas realidades, de todos estos hechos materiales y simbólicos, de toda la rica complejidad del chamanismo maya y nahua así como de la apasionada y rigurosa búsqueda de sus significaciones, nos habla este lúcido y conocedor libro de Mercedes de la Garza.

Sueño y éxtasis... constituye así una invaluable aportación para el conocimiento histórico, antropológico, sociológico, médico, botánico, estético, teológico y filosófico de esa cardinal experiencia del chamanismo, esencial en las religiones y culturas prehispánicas, y su versión en el mundo indígena actual. Se trata ciertamente de una aportación original para el conocimiento cabalmente histórico, integral, del fenómeno religioso en estas civilizaciones.

Sueño y éxtasis, de Mercedes de la Garza, en fin, es una contribución decisiva a los estudios de las culturas mesoamericanas que se realizan en México (tanto en la UNAM como en otras instituciones); estudios que, sin lugar a dudas, poseen una incuestionable trascendencia internacional, en diálogo con los trabajos que se llevan a cabo en otros países, diálogo necesario para la fecundidad y cientificidad de las investigaciones, como lo demuestra con creces esta relevante y novedosa obra de Mercedes de la Garza.

Juliana González
Tepoztlán, 7 de febrero de 2011

INTRODUCCIÓN

I. SOBRE ESTA INVESTIGACIÓN

Este libro busca aproximarse a la comprensión del significado que tuvieron y tienen, para los nahuas y los mayas, esos otros rostros de la realidad que son los sueños y los estados alterados de conciencia; intenta conocer las interpretaciones que dichos indígenas han dado a la función onírica y a los efectos de las prácticas ascéticas y de las plantas, hongos y animales psicoactivos; al sitio que tuvieron y tienen esos estados en su religión, en su concepción del mundo, en su vida cotidiana; persigue, asimismo, destacar las semejanzas y diferencias entre el éxtasis[1] y los sueños, buscando las ideas indígenas sobre esos estados psíquicos, ideas que, sin duda, es tuvieron ligadas a sus demás creencias y ritos religiosos. Por tanto, éste es un estudio que se inscribe en la historia de las religiones, la cual busca hallar el significado y la estructura del fenómeno religioso que se estudia, considerando como tal lo que el creyente ha expresado de su experiencia de lo sagrado.

Entre todos los grupos mesoamericanos he elegido a los nahuas y a los mayas porque comparten, a mi parecer, una misma concepción del mundo y de la vida, que se expresa en sus deidades, sus mitos cosmogónicos, sus conceptos acerca del ser humano, sus rituales y también, precisamente, en las creencias sobre el sueño y los estados alterados de conciencia.

Hasta hoy se han realizado pocos trabajos acerca de las ideas sobre el sueño y los sueños en esos grupos, y ellos se centran, la mayoría de las veces, en enlistar datos e interpretaciones indígenas de las imágenes oníricas. Respecto de los hongos, plantas, animales y bebidas fermentadas que producen alteraciones cerebrales, así como de su uso entre los indígenas mesoamericanos, hay muchos trabajos, la mayoría surgidos a partir del descubrimiento del uso ritual de hongos alucinógenos entre los mazatecos de Oaxaca por Gordon Wasson, la noche del 29 de junio de 1955.[2] El descubrimiento lo llevó a realizar una importante investigación, cuya primera edición en inglés salió en 1980: *The wondrous mushroom. Mycolatry*

[1] Como es sabido, éxtasis es un término griego que designa un estado en el cual el individuo queda como fuera de sí mismo; era frecuente en el culto a Dionisio [y en los Misterios de Eleusis]. Es un estado anormal de conciencia en el que el espíritu vive experiencias extraordinarias mientras es inconsciente de los estímulos exteriores. Se encuentra en muchas religiones y puede ser producido por drogas, danzas orgiásticas, flagelación [o autosacrificio], autohipnotismo [o meditación, ayuno, insomnio, abstinencia sexual] y respiración rítmica (Brandon, 1975).

[2] Sus antecedentes están en los trabajos de Blas Pablo Reko, en México, quien aseguraba que los hongos todavía se usaban en el estado de Oaxaca. Lo siguieron J. Weitlaner, Jean Bassett Johnson y el botánico de Harvard Richard Evans Schultes (Wasson, 1983: 14).

in Mesoamerica;[5] la primera edición en español se publicó en 1983 por el Fondo de Cultura Económica, bajo el título de *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica.* El libro constituye una gran aportación al conocimiento de las religiones mesoamericanas y fue indudable el afán de su autor por proteger esas tradiciones culturales. Sin embargo, su entusiasmo por el descubrimiento lo llevó a exagerar y a veces desvirtuar la importancia de los hongos y otras plantas psicoactivas para los indígenas. Él y Marlene Dobkin de Ríos (de cuyas significativas interpretaciones sobre el tema hablaré en el Capítulo IV) ven en su empleo la explicación de todas las experiencias y símbolos religiosos, del arte plástico, de la poesía y hasta de los sentimientos de fraternidad de los hombres mesoamericanos. Por ejemplo, Wasson afirma que **todas** las flores mencionadas en la poesía náhuatl son alucinógenas, y piensa que **toda** la creación imaginativa, mística y estética de los hombres antiguos, o sea, sus capacidades espirituales, surgen de los estados alterados de conciencia provocados por esas sustancias. Por eso las llama "enteógenos", "Dios dentro de nosotros", dando a entender que sólo se interioriza lo sagrado a través de esas plantas, y que ellas sólo provocan experiencias religiosas. Así, las culturas mesoamericanas son, para él, "la cultura de los enteógenos".

Esta actitud, reduccionista y totalizadora, fue advertida, entre otros, por Xavier Lozoya, en una crítica presentada en su artículo "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", donde muestra la dificultad en la identificación botánica de las plantas representadas en las obras plásticas, y las falacias en las que han caído quienes pretenden explicar toda la cultura de los hombres mesoamericanos por el uso de plantas psicoactivas. Así, dice:

> Que muchas —si no es que todas— culturas del pasado y del presente en el mundo incluyan en su bagaje el descubrimiento y utilización de plantas alucinantes es un hecho en el que podríamos estar de acuerdo, pero que sean esas plantas el centro generador de todas las manifestaciones culturales de un grupo social dado, es una inaceptable significación del proceso (Lozoya, 1983: 206).

Pero también hay otros para quienes tal parece que fuera ofensivo y denigrante el que los indígenas usaran dichas plantas, y entonces soslayan datos tan evidentes como la mención de "flores que embriagan y causan vértigo y son narcóticas" o de "hierba que saca el seso" en la poesía náhuatl, diciendo que son "oscuras metáforas" (Garibay, 1968, III: 11 y 33). En estas posturas se revelan los "micófilos" y los "micófobos", según la clasificación de Wasson.

Al respecto, considero que en cualquier investigación dentro del campo de las ciencias humanas hemos de buscar, como mínimos requisitos, la verosimilitud histórica y el apoyo en los datos, sometidos a un análisis crítico, pues, de no ser así, se corre el riesgo de distorsionar los hechos y empobrecer la visión histórica con interpretaciones que pueden resultar,

[5] McGraw-Hill Book Company, New York.

insisto, reduccionistas y totalizadoras. Un análisis crítico de las fuentes, con base en la concepción del mundo y de la vida (*weltanschaung*) de esos pueblos y en la consideración del tema que se estudie dentro de su contexto cultural, tal vez pueda acercarnos un poco más, y un poco mejor, a la comprensión del fenómeno estudiado, aunque no se pretende que la visión "científica" tenga la ultima palabra respecto de los hechos humanos. Así, siguiendo mi ejemplo, podría decir que es evidente que hay en la poesía náhuatl referencias expresas a hongos alucinantes y flores psicoactivas, como la *cacauaxóchitl*, pero también se habla de flores de adorno, como la *cacaloxóchitl* y la *yolloxóchitl*, y además se usa el término flor como metáfora de creación poética, de acción guerrera y de otras cosas.

Aquí he realizado un análisis comparativo de los datos sobre sueños y empleo de plantas sagradas, hallados en fuentes escritas (tanto prehispánicas como coloniales), plásticas, lingüísticas y etnográficas, así como en entrevistas directas con curanderos y otros especialistas, y los he sistematizado temática y cronológicamente. Asimismo, he hecho una hermenéutica, tomando en consideración algunos estudios científicos actuales acerca de los sueños y de los efectos de las sustancias psicotrópicas en el cerebro, con las finalidades, tal como he señalado arriba, de encontrar el significado del soñar y los sueños, así como el de los efectos de los productos psicoactivos, en las religiones náhuatl y maya de las épocas prehispánica, colonial y actual. Uno de los puntos de partida de esta investigación es la idea de que para los indígenas hay un vínculo esencial entre los estados alterados de conciencia logrados con plantas sagradas y con prácticas ascéticas, y el estado natural de sueño.

Ahora bien, son ciertos hombres dedicados a presidir prácticas rituales, después de recorrer un camino iniciático, que les dio poderes sobrenaturales, como dominar el éxtasis y controlar sus sueños, quienes poseen el conocimiento del significado de las imágenes oníricas y tienen en sus manos el uso de plantas y animales sagrados. En virtud de los múltiples nombres que reciben esos hombres entre los nahuas y en las distintas etnias mayances, así como de la gran semejanza de sus facultades y poderes con los de los shamanes siberianos (y de muchos otros pueblos), les llamaré aquí **chamanes**; además, porque este término ha adquirido hoy, por su uso en la investigación, un sentido universal. La palabra chamán procede del lenguaje de los evenkis, pequeño grupo de cazadores y pastores de renos de habla tungusa de Siberia; ahí se pronuncia *shár-man* o *sháy-man* y se ha usado en todo el mundo como sinónimo de curandero, brujo, mago o médico-brujo, cuando estas figuras actuaban fuera de la corriente de las religiones institucionalizadas. Pero el chamán no puede reducirse a ninguna de esas clasificaciones; es todo eso y más. Es el hombre que controla sus sueños y que domina las prácticas extáticas, es decir, que puede separar voluntariamente su espíritu del cuerpo. "Se dice que el alma del chamán siberiano puede abandonar el cuerpo y viajar a otras partes del cosmos, particularmente a un mundo superior en el cielo y a un mundo inferior subterráneo" (Vitebsky, 2001: 6 y 10).

De este modo, me he centrado en analizar el sueño y el éxtasis provocado dentro del marco del chamanismo náhuatl y maya. Por tanto, aquí no me

internaré en el análisis del chamanismo a nivel universal, estudiado por múltiples especialistas. Mi interés es hacer una caracterización de los chamanes nahuas y mayas, como resultado del análisis comparativo de los datos presentados. Sin embargo, sí es necesario destacar que ellos comparten muchas características con los chamanes de diversas partes de la tierra, fundamentalmente el hecho de moverse tanto en el mundo común de los hombres, como en el de lo sagrado, el "otro mundo", fungiendo como demiurgos, y, asimismo, comparten con los otros chamanes de este continente el ser considerados como "hombres de saber" y abocarse principalmente a remediar los infortunios. Al respecto, dicen Galinier y Perrin (1995: XIV):

> La recurrencia, a escala continental, de las denominaciones que asignan al practicante el estatus de "hombre de saber", nos hace considerar esta función y este modo de gestión intelectual del infortunio, como el verdadero núcleo duro, culturalmente marcado, de la tradición chamánica... la experiencia amerindia es rica en enseñanzas, porque aporta respuestas muy argumentadas a la pregunta crucial del desorden, ya sea a los desórdenes de los cuerpos, a los del mundo o a los del espíritu.

Además, buscando mostrar sintéticamente el uso y las apreciaciones indígenas de hongos, plantas, animales, minerales y bebidas embriagantes que producen alguna alteración cerebral, he reunido en un cuadro los principales datos de las fuentes consultadas, sobre todo las fuentes primarias, respetando las descripciones que ellas hacen e incluyendo, cuando los he encontrado, el nombre común en español, así como la identificación y la descripción científicas. Este cuadro muestra que entre los hongos, plantas y animales que conocieron, usaron y usan los nahuas y los mayas hay varios de reconocido poder alucinógeno; otros que parecen tener propiedades psicoactivas narcóticas o embriagantes, porque se dice que adormecen o quitan el dolor o emborrachan, pero que no han sido identificados científicamente o cuyos componentes químicos no han sido estudiados, y otros más que son utilizados para curaciones, y de los cuales no hay referencia a sus poderes psicoactivos, pero que pertenecen a conjuntos botánicos de plantas psicoactivas.

Las que fueron y son utilizadas, tanto en ceremonias chamánicas como en otros ritos, son generalmente alucinógenas; las que provocan sueño parecen ser sedantes (tranquilizantes, hipnóticas y anestésicas), y las que quitan el dolor son tal vez plantas narcóticas (analgésicas). Las fuentes mencionan también varias plantas y animales que se usan para envenenar, causar la enfermedad y la muerte; pero en realidad, como dicen Schultes y Hofmann, muchas plantas alucinógenas, narcóticas, sedantes o estimulantes son también venenosas, pues todas las plantas medicinales son plantas tóxicas y pueden ser mortíferas; todo depende de la dosis. Asimismo, los alucinógenos, el alcohol y el tabaco son también narcóticos, pues después de sus fases estimulantes terminan por producir un estado depresivo en el sistema nervioso central (Schultes y Hofmann, 1982).

Por todo lo anterior, y esencialmente porque mi interés está centrado en el éxtasis provocado más que en los agentes provocativos, aquí he pre-

ferido emplear los términos "alucinógeno", "psicoactivo" o "psicotrópico", en un sentido muy amplio y general, así como mencionar sólo los hongos, plantas, animales, minerales y bebidas embriagantes conocidas y empleadas por los nahuas y los mayas, fundamentalmente en sus ritos.[4]

El libro se divide en dos partes, una dedicada a los nahuas y otra a los mayas, en las que he seguido el mismo esquema de presentación y análisis de los datos, para mostrar la gran cercanía cultural de ambos grupos, su pertenencia a una misma concepción del mundo y de la vida. Cada una de estas partes sigue un orden cronológico, integrando en un solo capítulo las épocas prehispánica y colonial, por la interrelación de las fuentes escritas coloniales, tanto españolas como indígenas (incluyendo diccionarios) y las arqueológicas, iconográficas y epigráficas, que se complementan entre sí, y porque los textos coloniales recogieron la tradición prehispánica al mismo tiempo que daban fe de los cambios ocurridos en la Colonia, a causa de la imposición española sobre el pensamiento indígena. De éste, con todas sus alteraciones coloniales y sus cambios de significado, así como por la integración de nuevos elementos, derivan sin duda los conceptos religiosos de los indígenas actuales, por lo que mi ordenamiento busca también seguir, hasta donde sea posible, la trayectoria histórica de dichas creencias. Así, en los capítulos dedicados a nahuas y mayas actuales, mi interés abarca la comparación de sus ideas con las coloniales y prehispánicas para seguir el desarrollo histórico de las creencias, más que en asumirlos en un presente intemporal sin liga con el pasado, pues mi enfoque es histórico.

Por otro lado, he procurado recoger datos sobre el mayor número posible de grupos mayances y nahuas, tanto antiguos como actuales, pues mi intención no es describir las creencias de una etnia o un poblado, en un solo momento histórico, a la manera etnográfica, sino acercarme a **la significación, la estructura y la historia de un fenómeno religioso.** Como decía Mircea Eliade, "no se trata de que el historiador de las religiones sustituya a los distintos especialistas, es decir, domine sus respectivas filologías. Además de imposible, tal sustitución es inútil", pues su labor es principalmente integrar los datos en una perspectiva general realizando una hermenéutica de ellos, para conocer el significado y la estructura del fenómeno estudiado. "No tiene la obligación de repetir los esfuerzos de los especialistas... su deber es conocer estos trabajos, utilizar sus resultados e integrarlos" (Eliade, 1967: 121). Precisamente por ello, para los grupos actuales, he trabajado sobre todo con etnografías, aunque he realizado algunas entrevistas a informantes y chamanes nahuas y mayas, que han sido esenciales para comprender ciertos aspectos del tema.

Finalmente, en un breve epílogo, presento una visión general, resultado de la investigación, integrando, después del análisis comparativo, las ideas centrales de los nahuas y los mayas, a través de su historia, sobre los sueños y los éxtasis provocados, esos otros estados psíquicos que, según ellos los vivieron y los viven, podemos considerar como una especie de supracon-

[4] Algunas plantas que provocaban la muerte y otras que se usaban para dormir serán incluidas únicamente en el cuadro mencionado, porque no tenemos referencias sobre su uso ritual.

ciencia, gracias a la cual el ser humano puede acceder a otras dimensiones de la realidad. Esta visión, por su sentido histórico, pretende también contribuir, de algún modo, al conocimiento de lo que ha sido y es el chamanismo en esos pueblos, con sus cambios, reinterpretaciones y resignificaciones, que constituye un patrimonio cultural intangible esencial para nuestro presente.

Y quizá este trabajo, indirectamente, permita abrir un horizonte más amplio para la comprensión de las ideas indígenas acerca de lo que nosotros consideramos irracional; sobre la dualidad entre razón e irracionalidad, pensamiento y emoción, conciencia e inconsciencia, es decir, la concepción indígena sobre la psique humana.

En cuanto a esta segunda versión del libro original (*Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, 1990), con la finalidad de entender mejor las concepciones indígenas sobre el sueño y el éxtasis, que se insertan en el campo de la religión, he incluido en esta Introducción tres apartados nuevos: uno presenta, a grandes rasgos, ideas nahuas y mayas acerca de la naturaleza humana; otro aborda consideraciones generales sobre el rito, y el tercero destaca, también de manera muy general, algunas ideas científicas actuales sobre el sueño y sobre los efectos que ocasionan en el cerebro y en el sistema nervioso central las sustancias psicoactivas. Estos tres apartados, en mi opinión, permiten acercarse mejor a la comprensión del complejo fenómeno del chamanismo náhuatl y maya.

Por otra parte, tenía la intención de limitarme a hacer sólo una revisión del texto íntegro para una segunda edición, añadiendo algunos datos nuevos; pero no lo pude cumplir, debido a que los datos nuevos fueron muchos, a que revisé y reinterpreté toda la información recogida en la investigación, a que reescribí todo el texto (que resultó considerablemente más grande) y cambié muchas de las conclusiones, a la luz de esas nuevas interpretaciones; incluso, cambié el título. De este modo, considero que ésta no es propiamente una segunda edición, sino una nueva versión del tema de aquel libro publicado en 1990, aunque la finalidad, la estructura y el enfoque metodológico de la investigación es el mismo.

II. SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

Para los mayas y los nahuas, el ser humano es concebido como un ser compuesto por partes materiales "pesadas", corpóreas, visibles y tangibles, y por partes **también materiales**, pero "livianas", sutiles, etéreas, asociadas al calor, al aire, a los olores, a los sabores, a la luz, a la sombra, que son energía vital, aliento, razón, conocimiento, emociones, irracionalidad.

Por lo tanto, la dualidad cuerpo-espíritu en el pensamiento indígena (como ocurre en diversas culturas antiguas) no corresponde, de ninguna manera, al dualismo sustancial, predominante en el pensamiento occidental; el hombre para el nahua y el maya es esencialmente una unidad, al mismo tiempo que es un ser múltiple, compuesto por materias sutiles, las cuales se ubican en distintas partes del cuerpo (materia pesada) y pueden ser externadas o proyectadas fuera de él en estados especiales de conciencia: el sueño y el éxtasis; pueden salirse del cuerpo accidentalmente o por

medio de un hechizo, y mueren o lo abandonan en la muerte. Cada una de estas materias sutiles recibe un nombre en náhuatl y en las 28 lenguas mayances.

Mencionaré aquí algunos términos, que corresponden a esas materias sutiles del ser humano. Entre los nahuas, el *teyolía*,[5] ubicado en el *yóllotl*, corazón, que por sus múltiples significados asociados a la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección; el hábito, la afición, la memoria, la voluntad, la dirección de la acción (López Austin, 1980, I: 207), parece corresponder a esa parte de materia sutil, identificada con la energía vital, que se separa definitivamente del cuerpo con la muerte y que es inmortal. Ello se confirma con la respuesta de los nicaraos, grupo náhuat (náhuatl) de Centroamérica, cuando les preguntaron qué era lo que sobrevivía del hombre después de la muerte: "en muriendo sale por la boca una como persona que se dice *yulio*... e no muere allá y el cuerpo se queda acá". La palabra *yulio* se entendió como corazón, *yóllotl*, pero no se trataba del corazón en tanto que órgano corpóreo, sino de algo que reside en ese órgano durante la vida en el mundo. "No va el corazón... —añadieron los nicaraos—, mas va aquello que les hace a ellos estar viviendo (el *yulio*) e ydo aquello, se queda el cuerpo muerto... aquello que acá los tiene vivos, y el aire que les sale por la boca, que se llama *yulio*" (León-Portilla, 1972: 46-7).

Entre los mayas yucatecos, al *yulio* o el *teyolía* de los nahuas parece corresponder el *ol*, que se define como "corazón formal y no el material", que tiene las funciones de razón, pensamiento, imaginación, voluntad, albedrío, prudencia (*Diccionario Maya Cordemex*). Y la distinción entre el órgano físico y la materia sutil que contiene, de la que hablan los nicaraos, se da en los mayas entre el *pukzikal*, "corazón de animal, voluntad, corazón, ánimo para obrar", que se refiere al músculo cardíaco, y *ol*, el corazón no material.[6] Erik Velásquez, en su análisis de las "entidades anímicas" entre los antiguos mayas, encuentra que los mayas del periodo Clásico creían en una entidad llamada *o'hlis* que se albergaba en el corazón, que controlaba la interioridad y el pensamiento y se identificaba con la vida, la energía, el espíritu y el ánimo; se expresaba con el logograma (no descifrado) T533, y podía abandonar el cuerpo momentánea o definitivamente a través de la boca o de la coronilla. "La separación del T533, podía ser voluntaria (trance extático y/o personificación ritual) o involuntaria (sueño y muerte)" (2009: 487-522). Corresponde, así, al *ol* de los mayas yucatecos y al *ch'ulel* de tzeltales, tzotziles y ch'oles de hoy.

Sin embargo, para los mayas yucatecos, el "alma" que da la vida al cuerpo del hombre es el *pixán*, que se traduce como espíritu y conciencia. Hirose, en su minuciosa investigación de campo sobre los *hmenoob* mayas halló que los principios vitales son el *pixán*, el *óol* y el *kinam*. El *pixán* es la fuerza vital que reside en la mollera, es el "alma" inmortal, que reencarna después de la

[5] Ante la diversidad de opiniones, he optado por acentuar los términos indígenas no castellanizados, para conservar su pronunciación; éstos se escriben en cursivas. Las palabras castellanizadas, los nombres propios y los topónimos se acentúan conforme al uso común y se escriben en letras redondas.

[6] Ver De la Garza, 1978: 73-74 y 89-90.

muerte; se alimenta del sabor de los alimentos (como los dioses). El *óol* es el "soplo de vida" o "aire de vida", que se obtiene con la respiración; es a este espíritu al que afectan los "malos aires" y es el que sale del cuerpo durante el sueño. El *kinam* es el calor que tiene una persona; queda en su ropa interior, en su reloj, etc., y a través de estos objetos se puede realizar la curación a distancia. El *íik* es el aliento, soplo o espíritu. El *way* es el *alter ego* animal y el *k'awil* es una energía ancestral heredada; corresponde a una deidad prehispánica muy ligada con los gobernantes (Hirose, 2008: 85-88), que se representa en la plástica, entre otras muchas formas, como cetro maniquí sostenido por los mandatarios. En los textos coloniales es llamado Bolon Dz'acab, "Nueve generaciones", nombre que concuerda con la idea de una energía ancestral, un espíritu de linaje.[7]

De este modo, el *'o'hlis* de los antiguos mayas, al que corresponde el glifo T533, se identificaría tanto con el *óol* como con el *pixan* de los mayas yucatecos de hoy, unidos y complementarios sustancialmente, ya que el *pixan* se alberga en la mollera y el *'o'hlis* salía del cuerpo precisamente por la mollera o por la boca.

López Austin, quien introdujo la expresión "entidades anímicas" para las materias sutiles del hombre, afirma sobre la ubicación de estas en el pensamiento náhuatl:

> ... se creía en tres centros anímicos mayores... el corazón superaba a los otros dos en importancia y en número de funciones... los procesos anímicos se efectuaban con la participación de los distintos centros y otras partes del organismo.
>
> En la parte superior de la cabeza (*cuaitl*) se ubicaban conciencia y razón; en el corazón (*yóllotl*), todo tipo de procesos anímicos, y en el hígado (*elli*), los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento. Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia [el corazón], donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana (López Austin, 1980, I: 219).

Y es justamente el *teyolia* o *yulio* (*'o'hlis* u *ol* entre los mayas) la entidad anímica ubicada en el corazón que, tras la muerte, iba a los mundos de los muertos (López Austin, 1980, I: 253).

López Austin (1980, I: 260-2) destaca también entre las entidades anímicas del hombre en la época prehispánica el *ihiyotl*, que se aloja en el hígado. "Era concebido —dice—, como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres, en particular de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaba. Hoy lo imaginan los nahuas como un gas frío durante la vida y tras la muerte, informe y difuso". Hay liberaciones involuntarias y voluntarias del *ihiyotl*. Quien tenía un hígado sucio, tenía un *ihiyotl* que producía daño y enfermedad; esa energía podía ser liberada sin control o con mala intención.

Entre los tzotziles actuales (como un ejemplo de los grupos mayances) hallamos los términos *ch'ulel* y *vayijel* o *lab*. El primero se concibe como el

[7] En el Capítulo IV retomaré estos conceptos.

"espíritu" indestructible que después de la muerte permanece un tiempo en el inframundo y luego reencarna; parece corresponder al *ol* y al *pixán* de los mayas yucatecos. Y el segundo, *vayijel* o *wayjel*, es una parte del *ch'ulel* que tiene su contraparte en un animal, el cual funge como *alter ego* desde el momento del nacimiento. La muerte de dicho animal trae consigo la del cuerpo, por lo que la vida depende la suerte de aquel. Los mayas yucatecos lo denominan *way*. El espíritu introducido en el animal corresponde a la parte emocional, impulsiva e irracional del *ch'ulel*, que se asocia con el mundo silvestre, no socializado. El informante de Calixta Guiteras expresó esta idea de una manera clara y simple:

> El asiento del *ch'ulel* es el cuerpo humano entero; el del *wayjel*, un animal de la selva (Guiteras, 1965: 240).

Sin embargo, no parece tratarse de dos partes separadas, sino de dos materias sutiles del ser humano, que constituyen lo esencial de su "espíritu". Los tzeltales de Cancuc coinciden en que el *ch'ulel* se ubica en el corazón, así como el *lab*, que equivale al *wayjel* tzotzil. El *lab*, según Pitarch (1996: 58), existe copresente, por decirlo así, en un animal silvestre. El *wayjel*, *way* o *lab* sería, entonces, una parte "espiritual", materia sutil, con la que el hombre accede al mundo de la naturaleza y se comunica con ella. Es como un mediador entre el mundo socializado y el de la naturaleza salvaje. Pero la palabra *wayjel* tiene la misma raíz que los verbos dormir, soñar y transformarse en animal (*way*), acciones que implican la separación del cuerpo, por lo que parece tratarse también de una proyección del propio *ch'ulel*, que sale del cuerpo, el pueblo, la familia, durante el sueño o el éxtasis y se interna en otras dimensiones donde puede ubicarse en un animal silvestre. Por eso, el mismo tzotzil, Jacinto Arias, también dijo a la antropóloga Calixta Guiteras: "El *wayjel* es el *ch'ulel*" (Guiteras 1965: 156).

Esto se corrobora en el libro propio de Jacinto Arias, *San Pedro Chenalhó. algo de su historia, cuentos y costumbres*, donde encontramos esta extraordinaria descripción del "espíritu":

> En el pensamiento pedrano, las almas [*ch'ulelaletike*] salen de los cuerpos y vagan por rumbos desconocidos o prohibidos durante los sueños. Lo que no es posible en la vida normal sobre la tierra, se vuelve fácil durante esos momentos de separación de las almas de los cuerpos. Mediante el viaje de los espíritus el pedrano llena sus ansias de volar, de conocer las profundidades del cielo y de la tierra, de moverse de un lugar a otro en un abrir y cerrar de ojos; burla las miradas de los demás tomando la forma de un ave, de un insecto o de un cuadrúpedo cualquiera; deja de ser sí mismo para convertirse en otra persona; si era pobre se convierte en rico de repente, si humillado y sometido, en poderoso y autoritario, el sueño le consuela cuando le va mal en la vigilia (Arias, 1985: 16).

Y el chamán Miguel Hernández, de Bachajón, asegura que "cada quien trae su espíritu, que es un animal, tigre o león. Algunos traen <u>hasta 13 *ch'ulel*</u>.[8] Si matan al primero o al último, muere" la persona (Fagetti,

[8] El subrayado es mío.

2007). Esta afirmación confirma que para ellos, el *wayjel* es una proyección del *ch'ulel*, pues se denomina también *ch'ulel* a los trece compañeros animales que tienen los chamanes.

De este modo, cada hombre es un ser doble: humano y animal. El *wayjel* determina la personalidad del hombre: si el animal es tímido y reservado, así será el hombre. Esta dualidad implica no sólo una forma de armonizar los dos mundos contrarios de Naturaleza y Cultura, como dice Vogt (1979: 120), sino que expresa también dos aspectos de la psique humana, que Freud llamó conciencia e inconsciente pulsional, "yo" y "ello".[9] El "yo" está activo durante la vigilia; el "ello" se manifiesta en los sueños y los actos fallidos. Y además, para los indígenas, el externamiento del espíritu es una forma de participar en el mundo de lo sagrado, pues los *wayjeletik* no son animales como los demás que habitan en el mundo natural, sino animales distintos, con características peculiares, que radican al lado de los ancestros divinizados en sitios sagrados (De la Garza, 1984: 96).

Y aquí volvemos a los antiguos nahuas, para destacar una de las "materias sutiles" del hombre que es el *tonalli* (de donde viene la palabra *tona* con la que se ha designado al *alter ego* animal). Según López Austin, el sustantivo *tonalli* viene del verbo *tona*, "irradiar", y tiene los significados de irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, destino de la persona por el día en que nace, alma y espíritu, cosa que está destinada o propiedad de determinada persona. Se trata de una fuerza del tiempo mítico que, de acuerdo con el calendario ritual de 260 días, penetra en el tiempo de los hombres, determinando el destino de la persona que nace en el día correspondiente. Este día tenía una figura y un numeral. "La fuerza era introducida en el niño por medio de un ritual, y quedaba alojada en él a manera de una de sus entidades anímicas, unida estrechamente al hombre como su vínculo con el cosmos y condicionando su suerte" (López Austin, 1980, I: 223). Por el sitio donde se ubica el *tonalli*, la cabeza, parece corresponder al *pixan*, fuerza vital, espíritu, alma, de los mayas yucatecos, que también reside en la cabeza, particularmente en la mollera, como señalé antes. Pero también se puede identificar con el *kinam*, que se define como el "calor de una persona" y con el *ool*, la energía vital del corazón (Hirose, 2008: 84). En fin, al parecer el *tonalli* integra esas tres materias sutiles de las que hablan los mayas yucatecos, y se identifica con el *ch'ulel* de los grupos tzeltales, tzotziles y tojolabales.

Aguirre Beltrán (1963 y 1978, en López Austin, 1980: 224) define así al *tonalli*: la fuerza del *tonalli* está relacionada con el Sol; el nombre, que corresponde al día de nacimiento, pasa a formar parte de la personalidad del individuo; los niños son propensos a la salida del *tonalli* por la imperfecta osificación de las fontanelas; en los adultos hay posibilidad de pérdida del *tonalli* por ira divina; el tratamiento implica la recuperación y reubicación del *tonalli* en el cuerpo; en la época colonial se identificó

[9] En el apartado IV de esta Introducción, hemos señalado que durante el sueño se reduce la actividad de la corteza prefrontal, en la que radica el pensamiento y la entrada de estímulos exteriores, mientras que se activa el sistema límbico relacionado con las emociones, de ahí la irracionalidad de los sueños.

como "alma", por influencia cristiana, por lo que desde entonces se habla de "pérdida del alma'.

De acuerdo con López Austin (1980, I: 225), el *tonalli*, entre otras cosas, tiene su asiento principal en la cabeza del individuo; su pérdida provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte; es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y que le permite el crecimiento; es protegido por el cabello, por lo que no se debe cortarlo en la parte posterior de la cabeza; es una fuerza de la que participan dioses, animales, plantas y cosas.[10] En la actualidad se ha identificado con la "sombra', pero ello no se debe a una influencia de fuera, "En todo el mundo —dice López Austin (1980, I: 252)— hay creencias del abandono durante el sueño de una entidad anímica que es la imagen del cuerpo, en un viaje que suele ser peligroso".

Los antiguos mayas también creían que el destino del niño estaba predeterminado por las influencias de los patrones del día en que había nacido, y, para conocerlas, el sacerdote elaboraba un horóscopo unos días después del nacimiento, basándose en el calendario ritual. O sea, que compartían con los nahuas la idea de una fuerza vital que era determinada por el día del nacimiento. Una de las características del signo del día era un animal, por ejemplo, los nacidos en el día *Caban*, serían sabios, prudentes, buenos y juiciosos, aptos para dedicarse al oficio de comerciantes o al de sangradores y curanderos. El animal del signo es el pájaro carpintero (Barrera y Rendón, 2005: 119). Ese determinismo, o fuerza vital, equivale al *tonalli* náhuatl.

Con base en esos y varios otros datos, creo que este animal asociado al signo era el que fungía como *alter ego* animal. Entre las referencias que apoyan esta interpretación contamos con las de Fuentes y Guzmán, quien, acerca de los antiguos mayas de Guatemala, relata que en Totonicapán encontró un viejo cuadernillo a manera de calendario, donde se asienta que a cada día correspondía un "nagual" (como llamaron entonces y llaman hoy día muchos grupos al otro yo animal), y afirma que, según el día del nacimiento, el "brujo" asignaba al animal compañero de la criatura:

> ... íbase con ella detrás de la casa... y allí con muchas ceremonias, invocaba al demonio, el cual se aparecía, si el niño había nacido a 2 de enero, en figura de culebra. Recomendábale el infante para que le cuidase y defendiese de los peligros: tomaba la mano del chiquillo y poníala sobre la culebra, en señal de amistad y reconocimiento... Este es el arte y modo que tienen de dar sus *Naguales*, de cuyos casos tenemos sobrados testimonios (Fuentes y Guzmán, 1881, I: 279-80).

Y de los grupos mayances actuales, que conservan esa creencia, podemos mencionar el hecho de que los quichés llamen al compañero "animal del destino", y que haya un día en el calendario ritual dedicado al "nagual" (como llaman hoy al *alter ego* animal) en el cual se convoca a este animal para encontrarse con él, y se da gracias por el destino (Bunzel, 1981: 331 y 335).

[10] Ver López Austin, 1980, I: 223-252.

Por todo lo anterior, al parecer las creencias nahuas y mayas acerca de qué parte del hombre se desprende del cuerpo en los sueños y en el éxtasis, tienen que ver con el *tonalli*, el *pixán*, el *óol*, el *ch'ulel*, o el *wayjel* o *way* (*ch'ulel* externado) entre los mayas yucatecos, los tzotziles y los tzeltales actuales, y designado con otros muchos nombres en las diversas etnias mayances.

Las salidas del espíritu durante la vida pueden ser voluntarias o involuntarias. En el estado de sueño, mientras que el cuerpo del hombre se limita a permanecer en la realidad visible y tangible del tiempo presente, su espíritu traspasa cotidianamente los umbrales de esta realidad, al desprenderse del cuerpo en forma natural, es decir, sin que intervenga la voluntad del sujeto; de este modo es capaz de transitar por esos ámbitos espacio-temporales misteriosos, viviendo aventuras diversas y comunicándose con otros espíritus; viviendo simultáneamente en el pasado, el presente y el futuro. Así interpretan estos pueblos las vivencias y las imágenes oníricas. También por un susto o un embrujamiento y, en algunos grupos, de [illegible] el orgasmo, el espíritu se desprende accidentalmente del cuerpo o es [illegible]do por un espíritu maléfico.

Pero no todos los hombres pueden, durante el desprendimiento del *ch'ulel* o del *tonalli*, **dirigir** sus rutas, **elegir** los sitios de destino; ellos son los especialistas en prácticas de programación de las imágenes oníricas (incubación de sueños o sueños lúcidos)[11] y de externamiento del espíritu en el estado de vigilia (éxtasis), es decir, tienen la capacidad de desprender **voluntariamente** el espíritu del cuerpo, a través de prácticas ascéticas, como ayunos, insomnios, abstinencia sexual, autosacrificios, meditación, autohipnotismo, danzas y cantos rítmicos, así como por la ingestión o aplicación de hongos, plantas, animales y productos psicoactivos.[12] Estos hombres son los chamanes.

III. SOBRE EL RITO

El hombre creyente busca el contacto con el numen. Este contacto, que es la experiencia o la vivencia de lo sagrado, se puede dar por dos vías: la mística, que es un camino solitario, interior, y el rito, que es un camino comunitario, una acción simbólica tradicional, instituida por aquel que ha vivido la experiencia de lo sagrado.

No está en la intención de este libro adentrarse en la interpretación de la experiencia religiosa. Sin embargo, quiero destacar que, como todas las experiencias humanas, las religiosas están basadas en la función cerebral del hombre; es decir, "sólo son posibles por la existencia en el cerebro de estructuras que le sirven de base" y que son responsables de las emociones. Estas estructuras son las mesolímbicas, el hipocampo y especialmente la amígdala, que se ubican en lo profundo del lóbulo temporal (Rubia,

[11] Ver abajo, IV. "El sueño y los sueños".

[12] En este trabajo uso el término "psicoactivo" en un sentido amplio y general, para referirme a hongos, plantas, animales y productos (como las bebidas alcohólicas) que causan alguna alteración psicofísica: efectos placenteros, relajamiento, estímulo, embriaguez, alucinaciones, modificaciones diversas de la percepción.

2000: 279, 280 y 298). "Es posible que aquellas personas que, por nacimiento, tienen más desarrolladas las estructuras que sustentan lo numinoso, sean las que o han fundado religiones o han dedicado su vida a la espiritualidad profundamente sentida". Por todo lo anterior, afirma este autor, "si alguien quiere buscar a la divinidad tiene que hacerlo dentro de uno mismo, como casi todas las religiones han afirmado en algún momento. El encuentro con la divinidad sería entonces un encuentro con una parte de nosotros mismos" (Rubia, 2000: 282).

Esto explica que el fenómeno religioso se haya producido en todas las culturas y que se encuentren importantes paralelismos en símbolos, mitos y ritos. Pero también apoya el descubrimiento de Karl Jung de que los "arquetipos", que aparecen en los sueños de los seres humanos y también en los mitos, surgen de estructuras comunes, por tanto, innatas, heredadas de generación en generación. La existencia de seres espirituales sobrenaturales o de una energía o poder sagrado, fuera del cerebro, es sólo asunto de fe.

Pero para el creyente, el encuentro con lo sagrado depende, por una parte, de la voluntad de los seres divinos y, por la otra, de las búsquedas del hombre. Las divinidades pueden llegar inesperadamente hasta los hombres, por insignificantes que sean, a través de sus sueños, o se les pueden manifestar en otras formas diversas, lo numinoso, para vincularse con ellos (vía mística), comunicarles algún mensaje concreto o indicarles que han sido elegidos para la vida ritual. Pero si es el hombre el que quiere llegar hasta los dioses, sin haber sido expresamente llamado o destacado por algunos signos, no le bastan su voluntad y su fe; no puede llegar directamente a los sitios o las cosas sagradas, sino que lo ha de hacer a través del ritual, guiado por aquellos que conocen esos caminos, los sacerdotes y los chamanes, elegidos por las propias divinidades, los cuales, después de las señales de esa elección, han de recorrer un difícil camino iniciático para vincularse con los dioses.

Los hombres comunes deben seguir rigurosamente las rutas experimentadas y establecidas por la comunidad. Las normas incluyen la sacralización de los espacios, los objetos y los mismos oficiantes; ofrendas, que van desde flores e incienso hasta sacrificios sangrientos; acciones y fórmulas mágicas: música, danza, canto y, principalmente, oraciones e invocaciones, ya que lo sagrado es lo otro, lo suprahumano, lo infinitamente poderoso, que puede ser monstruoso y terrible, es decir, que tiene la ambigüedad de comunicar su fuerza al hombre o de aniquilarlo. Por ello, en todas las religiones los hombres han creado una serie de actos rituales, que son los caminos adecuados para pasar del ámbito de lo profano al de lo sagrado y obtener así beneficios para la vida y la seguridad de la vida misma.

El rito convoca a las fuerzas sagradas, la deidad se introduce a través de él en el mundo de los hombres, si se logra el pleno cumplimiento de sus normas y si los asistentes acuden a él con absoluta fe y confianza. Y cuando el rito incluye una comunión con la deidad, ésta les permite vivir la experiencia de lo sagrado, del mismo modo que el místico logra a solas esa experiencia. Pero la deidad puede resistirse, si no se cuenta con su voluntad o si el rito tiene algunas fallas en su realización, y puede así castigar a los hombres en vez de concederles aquello que le piden.

En algunas religiones, como las mesoamericanas, la finalidad principal del rito es propiciar la existencia de los dioses, alimentándolos con las ofrendas, principalmente la de la propia energía vital de los hombres, que reside en la sangre y el corazón; al revitalizar a los dioses, se asegura la pervivencia de la naturaleza y del hombre. Otras finalidades del rito son pedir lluvias y buenas cosechas, adquirir felicidad o poder, capacidades sobrenaturales, bienes materiales, alivio a los males o perdón para las faltas, que los dioses castigan con sequías, plagas y enfermedades.

Por todo lo anterior, en el caso de los hongos y plantas alucinógenas, considerados divinos, el ser humano debe ingerirlos como una comunión en un acto ritual, dirigido por un chamán y en su propio contexto social y cultural. Entre los nahuas y los mayas, la mayoría de las veces no es el consultante o el paciente quien ingiere las plantas sagradas, sino únicamente el chamán, con la finalidad de externar su espíritu y adquirir la videncia para conocer las respuestas o hacer el diagnóstico.

Ésta es una de las grandes diferencias entre el uso ritual de alucinógenos en las sociedades tradicionales y el uso "recreativo" que hacen actualmente muchos miembros de la tradición occidental y orientales occidentalizados. Para éstos, incluso ya se ha vuelto más fácil y efectivo fumar marihuana e ingerir compuestos químicos o "drogas de diseño", como el LSD (aislado y sintetizado en laboratorio), el MDMA (éxtasis), el DOM (síntesis de fenetilamina), el GHB, el Rohypnol (de la familia de las benzodiacepinas), la Ketamina o *Special K* (anestésico de uso veterinario prohibido para el consumo humano) y el PCP o "polvo de ángel" (analgésico de uso veterinario también prohibido para los humanos), para lograr las diversas finalidades que los guían.[13]

IV. SOBRE EL SUEÑO Y LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA

EL SUEÑO Y LOS SUEÑOS[14]

El mito es el sueño despierto de la humanidad
Sigmund Freud

Los estudios sobre el sueño y su fisiología han avanzado notablemente en los últimos años, aprovechando las nuevas tecnologías, como las de neuroimagen (MIR), tomografía por emisión de positrones (PET), además del electroencefalograma (EEG). El sueño se ubica en el cerebro y no es particularidad de la especie humana, sino de todos los animales, por lo que la experimentación en animales ha sido esencial para su conocimien-

[13] El "éxtasis" fue sintetizado en la primera parte del siglo XX, pero sólo ganó popularidad en la década de 1980 por su capacidad para inducir la apertura emocional y por sus propiedades como estimulante. El DOM es 2,5-dimetoxi-4-metilanfetamina (Bonson, 2001. Ruiz Loyola, 2002: 10-14).

[14] Rubia llama "ensueños" a las imágenes y vivencias oníricas, debido a que no hay en español una distinción entre el hecho de dormir y el sueño de soñar, como *sommeil* y *rêve* en francés, y *sleep* y *dream* en inglés (Rubia, 2000: 183-4). Aquí yo los distinguiré como sueño y sueños.

to. Por ejemplo, el sueño de la mosca de la fruta, la *Drosophila*, ha permitido saber que dormir ayuda a hacer espacio para nuevos aprendizajes, "apagando" las sinapsis que se establecieron durante el día. Las sinapsis menos importantes se eliminan, mientras que se mantienen las que codifican recuerdos importantes. De este modo, las sinapsis se fortalecen para recibir nuevas experiencias al día siguiente (Miller, 2009).[15]

El sueño se puede definir como un estado complejo y altamente organizado, asociado con cambios reversibles en la conciencia, con propiedades de encendido en las redes neuronales, flujo de sangre cerebral, perfiles de expresión de genes, química del cerebro y la actividad del sistema nervioso autónomo. Las funciones precisas del sueño son poco conocidas, pero es probable que la principal función sea la de promover la reparación neuronal y la reorganización en el cerebro. Por tanto, "El sueño es del cerebro, por el cerebro y para el cerebro", como dice el título de la obra de Allen Hobson (2005) (Cohen, 2008b).

Hoy en día, la mayoría de los expertos coinciden al definir al sueño como un estado fisiológico y parcialmente voluntario de inconsciencia durante el cual se produce un conjunto de fenómenos y experiencias psíquicas, que resultan de la reelaboración de experiencias vividas en la vigilia y fijación de la memoria. Así, soñar es la simulación involuntaria, durante el dormir, del proceso y el contenido de la experiencia de la vigilia, pues muchos sueños son contrapartes o reflejos del estado de vigilia. Sin embargo, los sueños no son como un espejo que refleje exactamente la existencia de la vigilia; los elementos de memoria predominantes de esas experiencias diurnas se filtran selectivamente en el cerebro, por su relevancia, antes de ser empleados como contenido durante el proceso del sueño, mientras que se elimina la información irrelevante (Nielsen, 2009: 1008). A eso se le ha llamado patrón de respuesta adaptativa (García García, 2008).

"La actividad mental que ocurre en el sueño se caracteriza por una imaginación sensomotora vívida que se experimenta como si fuera la realidad de la vigilia, a pesar de características cognitivas como la imposibilidad del tiempo, del lugar, de las personas y de las acciones; emociones, especialmente el miedo, el regocijo y la ira, predominan sobre la tristeza, la vergüenza y la culpabilidad, y a veces alcanzan una fuerza suficiente para despertar al durmiente; la memoria, incluso la de los [sueños] muy vívidos, es tenue y tiende a desvanecerse rápidamente después de despertarse a no ser que se tomen medidas especiales para retenerlo" (Hobson, 2000, en García Higuera, 2008). Algunos sueños se pueden recordar con esfuerzo al despertarse, pero la mayoría de ellos son irreparablemente olvidados (*Encyclopedia of Neuroscience*, 2009. Vol. 2: 1010).

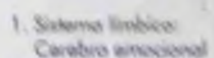
Se ha demostrado, además, que la expresión de ciertos genes cambia durante el sueño y en algunos casos depende de la experiencia previa en la vigilia. Estos resultados se han asociado con procesos plásticos del cerebro y con los mecanismos relacionados con la estructuración de la memoria. Se ha observado que en animales que son expuestos a un ambiente enriquecido con estímulos somatosensoriales, el número de genes que se expresan en su

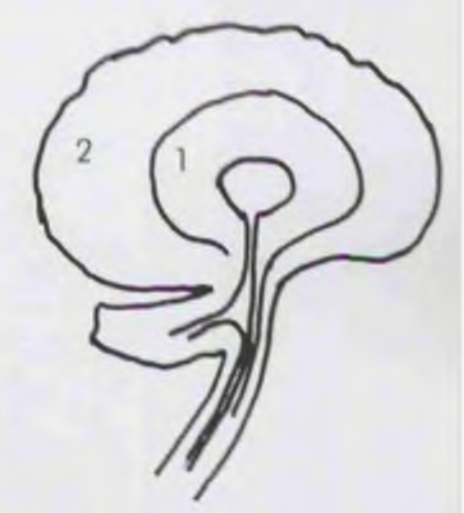
[15] Ver Giorgio F. Gilestro, Giulio Tononi y Chiara Cirelli, 2009.

1. Lóbulo frontal
2. Lóbulo parietal
3. Lóbulo occipital
4. Cerebelo
5. Lóbulo temporal
6. Hipocampo
7. Amígdala
8. Hipotálamo
9. Tálamo



CEREBRO HUMANO
LÓBULOS Y SISTEMA LÍMBICO
(dibujo de Gerardo Bustos)





PARTES EMOCIONAL Y RACIONAL
DEL CEREBRO HUMANO
(dibujo de Gerardo Bustos)

cerebro es mayor que el de los animales que no fueron expuestos (García García, 2008).

Dentro del sueño se distinguen distintas fases que se identifican por la existencia o no de un movimiento rápido de ojos REM (Rapid Eye Movement), que es visible debajo del párpado para el observador.[16] La primera etapa es de transición entre el sueño y la vigilia, desaparecen las ondas *alfa* y aparecen las *theta*; en ella y las siguientes tres se produce el sueño NREM o sueño lento, sobre todo en las etapas 3 y 4, en las que se da el sueño más profundo, con ondas delta muy lentas; ellas proporcionan, sin embargo, una oportunidad para fortalecer redes específicas. Después de esas etapas, durante unos 70 a 120 minutos, suele presentarse la primera fase de sueño REM. Este sueño ocupa el 20% del tiempo total de sueño en el adulto, aunque varía con la edad, siendo mayor en los niños, y en él se observan, además de descargas de movimientos oculares rápidos, una abolición completa del tono muscular y un aumento e irregularidad de la frecuencia respiratoria y el pulso (Bobes, Díaz y Bomper, 1999, en García Higuera, 2008). Luego, las diferentes fases del sueño se repiten cíclicamente a lo largo de la noche.

Los sueños más vívidos, dinámicos y complejos se recuerdan cuando el durmiente se despierta en el sueño REM, pero también se pueden recordar sueños, aunque con menos frecuencia y menos realismo, al despertar durante el sueño NREM. Los sueños que se reportan al despertar de la etapa REM son más largos, más nítidos perceptivamente, con más movimiento, cambian rápidamente de escena y son más raros, extravagantes e ilógicos; se incrementan e intensifican las emociones, sobre todo la ansiedad y el miedo, que parecen integrarse en las características más extrañas del sueño y pueden incluso marcar la narrativa del mismo; son más alejados de la realidad de la vigilia, de la vida normal, aunque también se asocian con ella; son tan vívidos que a veces hacen dudar de si estamos despiertos o dormidos, la reflexión racional está ausente o es muy reducida, aunque actualmente se cree que la reflexión, el autocontrol y otras formas metacognitivas son más comunes de lo que se pensaba. En los sueños REM los lugares, las épocas y las personas se fusionan de forma plástica, incongruente y discontinua y, finalmente, contienen percepciones alucinatorias, o sea, imágenes que no tienen base en un objeto real. "Estos ensueños nos ponen en contacto con instancias de nuestra psique que en condiciones normales no se manifiestan. Esto es lo que intuyó Sigmund Freud cuando consideró que el ensueño era la vía regia hacia el inconsciente" (Rubia, 2000: 185). Por el contrario, los sueños que surgen del despertar en las fases NREM contienen más representaciones de las preocupaciones cotidianas y son más cercanos al pensamiento que a la imagen. Ello se relaciona con la fisiología de las distintas fases (Hobson, 2000, en García Higuera, 2008).

Allen R. Braun y otros investigadores del Instituto Nacional de Salud de los Estados Unidos, utilizaron un equipo de tomografía por emisión de positrones (PET scanner) que permite medir el flujo sanguíneo en diversas

[16] Con el descubrimiento del sueño REM por Eugene Aserinsky y Nathaniel Kleitman, se inicia el estudio moderno experimental de los sueños.

áreas del cerebro, para conocer la actividad cerebral en la etapa de sueño REM. Braun y sus colaboradores se interesaron particularmente en observar la actividad en la corteza visual que es la parte del cerebro que procesa todo lo relacionado con la visión; pensaban que para poder "ver" en el sueño, esta región cerebral debía estar sumamente activa. Sin embargo, lo que encontraron fue que las regiones de la corteza visual que intervienen en las primeras etapas del procesamiento de la información visual (es decir la información tal como llega de los ojos) y que responden a las características más sencillas de un estímulo visual, se desactivan durante esta etapa del sueño. Por otra parte, áreas que procesan información más compleja, como el reconocimiento de rostros, mostraron gran actividad. Esto posiblemente explique cómo se generan las extravagantes y alucinantes imágenes de los sueños. Lo que ocurre es una disminución de la sensibilidad a los estímulos externos mientras que se incrementa la capacidad de percibir estímulos generados internamente. Según Braun estos hallazgos concuerdan con la idea de que mientras soñamos el cerebro se estimula a sí mismo y que la etapa de sueño REM es aquella en que el cerebro trabaja exclusivamente con información generada internamente. En el estudio también se confirmó que durante la etapa de sueño REM la corteza prefrontal, en la que se ubica el pensamiento de alto nivel característico de los seres humanos, reduce marcadamente su actividad. Esto aparentemente explica la pérdida de capacidad crítica y de reflexión, al igual que la irracionalidad que se presenta durante los ensueños. Por otra parte, se encontró que el sistema límbico, un importante constituyente del sistema cerebral relacionado con las emociones, no sólo se activa durante el sueño sino que se comunica con las regiones activas de la corteza visual. Estos hallazgos pueden explicar la gran cantidad de emociones presentes en los sueños al igual que las rápidas fluctuaciones del ritmo cardiaco, de la respiración y de la presión sanguínea ya que éstas son reguladas en parte por el sistema límbico (Braun, *et al.*, 1998).

Dicho de otro modo, los procesos que se dan en el sueño REM se deben a que se desactivan las partes de la corteza cerebral frontal que controlan la reflexión y el pensamiento, así como la entrada de estímulos externos y la salida de órdenes motoras a la médula espinal, con lo que se desactivan las neuronas que transmiten las órdenes del movimiento; en consecuencia, se produce una baja del tono muscular. Y a la vez, se autoactivan algunas partes del tronco cerebral, causando inestabilidad orientativa, la cual provoca las cogniciones raras y extravagantes del sueño. Las emociones intensas se deben a la autoactivación de la amígdala y otras estructuras del sistema límbico. Y las alucinaciones visuales intensas se deben a la autoactivación del cerebro visual por el proceso de activación del pontine que afecta inicialmente al córtex visual (Hobson, 2000, en García Higuera, 2008).

Por todo este proceso que ocurre durante el sueño, podemos decir que soñar es abrir otro cauce de la mente, para ampliar el conocimiento de nosotros mismos.

El problema para recordar los sueños se debe a que es muy difícil darles una forma narrativa lógica al despertar. La mente crea historias para integrar todos los elementos de los sueños y poder dar una descripción de

ellos; una de las razones de que las descripciones de los sueños REM sean más largas es que tienen que explicarse las imágenes raras y caóticas que lo componen y darles un ordenamiento.

Un estudio de 2004 realizado por un grupo de científicos suizos e ingleses del Hospital Universitario de Zurich, encabezados por Claudio Bassetti (publicado en *Anales del Instituto de Neurología Británica*), afirmó haber hallado las partes del cerebro en las que se generan los sueños, al analizar a una paciente con lesiones cerebrales que dejó de soñar; esa parte es el lóbulo occipital y el tálamo posterolateral derecho, dos zonas que intervienen en la percepción normal de rostros y paisajes, pero también en procesos emocionales y de memoria visual.[17]

El sueño REM es la parte más importante del sueño, ya que es en ella cuando el cerebro procesa la información obtenida y elaborada en el estado de vigilia, clasificándola y permitiendo su almacenamiento en la memoria a largo plazo, es decir fijando los recuerdos y los conocimientos adquiridos. En estudios hechos en animales que han sido privados de sueño REM se ha observado que consolidan menos la tarea aprendida que los que sí tuvieron sueño REM, lo cual confirma el papel que este sueño tiene sobre los procesos de aprendizaje y memoria (García García, 2008).

En cuanto a la función psicológica de los sueños, la principal es reparar el organismo para poder seguir la vida en condiciones óptimas. Es una función fisiológica, pero en el sueño aparecen materiales cognitivos de difícil interpretación y con un alto contenido emocional, a los que se pueden dar muy diversas interpretaciones. En el sueño "se ponen en funcionamiento estructuras que sustentan lo que denominamos el inconsciente y que normalmente no suelen estar activas, probablemente por estar sometidas a determinadas inhibiciones. Me estoy refiriendo, naturalmente, a estructuras del sistema límbico, que compartimos con todos los mamíferos" (Rubia, 2000: 186). Algo característico de los sueños es sacar a la conciencia memorias ocultas, generalmente de la niñez o adolescencia, que permanecen inconscientes durante la vigilia. Nada de lo que hemos poseído alguna vez puede ya perderse por completo. Por eso Freud aseguró: "Nada pasa, nada termina, nada se olvida en el inconsciente".

Por otra parte, en los sueños las actividades cognitivas tienen una organización caótica y nuestro cerebro no está dispuesto a admitir el caos. En esta línea, la interpretación que da Seligman (1987) a los sueños es que son una elaboración cognitiva que intenta dar coherencia a los estímulos caóticos que generan las funciones fisiológicas que en ellos se producen. El intento de racionalizar las imágenes oníricas comienza en el mismo momento en que se sueña, y continúa cuando el sueño se narra o se escribe para consolidar su recuerdo (García Higuera, 2008).

Entre las distintas etapas del sueño, cuando se está despertando, quedándose dormido o iniciando una fase REM, o sea, en un tránsito en

[17] Garralex News, Europa Press, en Portal de la Ciencia y la Tecnología en Español. <http://www.solociencia.com>

tre el sueño y la vigilia, pueden ocurrir alucinaciones hipnagógicas (o hipnogógicas). La alucinación hipnagógica es visual, táctil o auditiva, y se produce al mismo tiempo que el cuerpo se paraliza por una súbita e involuntaria contracción de los músculos; sólo quedan funcionando los músculos de los ojos, el corazón, el cerebro y la respiración. Es común creer que se está despierto: se tiene la seguridad de tener los ojos abiertos y de escuchar cosas, mientras que el cuerpo no puede moverse. A veces, la persona se despierta y sigue sin poder moverse, pero en unos cuantos minutos recupera la normalidad. Es un estado similar al de la "experiencia fuera del cuerpo" y a las "experiencias cercanas a la muerte", y similar a vivencias logradas en el taoísmo, el islamismo, el yoga y, por supuesto, el chamanismo, interpretadas como paranormales. Las alucinaciones son entendidas por el soñante como realidades percibidas por los sentidos. Por eso, Freud dice: "Los elementos oníricos no son meras representaciones, sino verídicas y verdaderas experiencias del alma, iguales a las que en la vida despierta surgen por mediación de los sentidos" (Rubia, 2000: 190).

Por otra parte, aunque los sueños REM tienen poca relación con lo que pensamos o hacemos antes de dormir, algunos autores afirman que hay métodos de "incubación de sueños" que tienen impacto en el sueño REM. La incubación de sueños no es nueva: en el siglo IV a.C., como parte del culto al dios griego de la medicina Asclepios (Esculapio), en Epidaurus, se practicaba una cura llamada precisamente "incubación de los sueños"; ella consistía en que el enfermo dormía en el templo del dios esperando que Asclepios lo sanara durante el sueño o le revelara en las imágenes oníricas la forma de curarse. Los budistas tibetanos crearon hace más de mil años un método para soñar conscientemente, es decir, hacerse consciente de que se está soñando, y en muchas otras tradiciones religiosas se practica el *control de los sueños*.

En la actualidad se le llama "sueño lúcido", término creado por el psiquiatra holandés Frederick van Eeden (1860-1932) en 1913, y se acepta como un hecho científicamente comprobado. Freud lo mencionó y se han realizado estudios sobre él desde la década de los setenta.

El *sueño lúcido* ocurre durante la etapa REM, y consiste en que el soñador se da cuenta de que está soñando. Puede ser espontáneo o inducido por algunas prácticas o ejercicios. Se dice que quien lo ha experimentado y ha aprendido a controlarlo, puede durante él cambiar el lugar, visitar sitios conocidos o imaginarios, volar, cambiar de forma, etc. Los sueños lúcidos son mejor recordados que los otros, y se viven tan reales o más que la vigilia, por lo que se han comparado con experiencias supranormales (LaBerge, 1990).

Los sueños lúcidos se relacionan directamente con el chamanismo, a nivel universal, pues una de las capacidades extraordinarias del chamán es precisamente el control voluntario de los sueños.

Y también, con base en la relación que lógicamente existe entre los sueños y el pensamiento mágico y mítico de las religiones, se ha considerado que los mitos son "residuos deformados de fantasías de naciones enteras, como los ensueños seculares de la humanidad" (Rubia, 2000: 193).

A la pregunta de si se puede llegar a inducir voluntariamente la activación de las estructuras filogenéticamente más antiguas e irracionales, el hipocampo y la amígdala, para producir fenómenos místicos, Francisco Rubia responde que sí, y que entre los distintos métodos están el uso de drogas psicodélicas y las técnicas chamánicas del éxtasis (Rubia, 2000: 299).

El 10% del total de las especies vegetales contiene alcaloides (compuestos que incluyen nitrógeno de gusto amargo). Entre ellos se encuentran los psicoactivos o psicotrópicos (los que afectan la mente, alterando la percepción). Estos alcaloides son los alucinógenos o psicodélicos ("sustancias que abren la mente"), los narcóticos o depresores, y los estimulantes; ellos están contenidos en hongos, plantas y animales, que fueron y son considerados divinos, no sólo por los grupos mesoamericanos, sino por muchos otros pueblos del mundo, en los que chamanes, sacerdotes, taumaturgos y otros hombres religiosos los han utilizado a lo largo de la historia, desde tiempos muy remotos.[18]

Sobre la base de la estructura química, los alucinógenos se dividen en dos familias: triptaminas (LSD, psilocibina) y fenetilaminas (mescalina, DOM o 2,5-dimetoxi-4-metilanfetamina; esta última se ha convertido en una droga popular, especialmente entre los estudiantes universitarios) (Bonson, 2001).

Los alucinógenos o que inducen "visiones"[19] y los estimulantes son los que han tenido un mayor uso ritual en las comunidades indígenas mesoamericanas. Pero sin duda ellas conocieron y emplearon narcóticos y muchas plantas psicoactivas más para la curación de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu. Las plantas sagradas alucinógenas empleadas por los nahuas y los mayas son, principalmente, los hongos *teonanácatl* (del género *Psilocybe*); el *bolom ocox* o *teotlaquilnanácatl* (*Amanita muscaria*); el *ololiuhqui*, semillas de la virgen, o *xtabentún* (*Rivea corymbosa* o *Turbina corymbosa*); el *tlitliltzin* o *yaxce'lil* (*Ipomoea* [illegible]); el *peyotl* o peyote (*Lophophora williamsii*); el *toloatzin*, chamico o [illegible] (*Datura innoxia*); el *mehen xtohk'u'u* (*Datura stramonium*); la *quetzalaxochiacatl* o *sak naab*, ninfea blanca (*Nymphaea ampla*). Y entre las plantas sagradas estimulantes, fue esencial el uso ritual del tabaco: *picietl* o *may* (*Nicotiana rustica*) y *kutz* (*Nicotiana tabacum*), y del cacao (*Theobroma cacao L.*).

José Luis Díaz (2003: 23-25) hace una clasificación de subfamilias de las drogas psicodislépticas (según la nomenclatura de Jean Delay) en cuatro grupos: **Alucinógenos**: drogas que producen alucinaciones, o sea, per-

[18] Ver, entre muchas otras obras, los trabajos realizados por la Unidad de Investigación Biomédica en Medicina Tradicional y Herbolaria del Instituto Mexicano del Seguro Social; Schultes y Hofmann, 1982; Díaz, 1975 y 1976; Rubia, 2000; La página www.botanical-online.com: "El mundo de las plantas", 1999-2009; Smith-Oka, 2007; Bonson (*Encyclopedia of Life Sciences*). Y es interesante leer lo que el gran poeta Charles Baudelaire escribió sobre los efectos del hachís, en su obra *Paraísos artificiales*, y las experiencias de Aldous Huxley con la mescalina, publicadas en su libro *Las puertas de la percepción*.

[19] "Habitualmente, generan más una alteración de la percepción en presencia de objetos (ilusión) que alucinaciones reales" (Carod Artal, 2005: 50).

cepciones sin un objeto convalidado. En este grupo sitúa al peyote, los hongos y el LSD. **Inductores de trance**: los que difícilmente llegan a producir alucinaciones: *ololiuhqui* y *tlitliltzin*, que ocasionan un estado de letargo, percepción incrementada y estimulación de la imaginación, que se usa como adivinatoria. Las moléculas que producen estos efectos son alcaloides que, con una mínima modificación química, tiene los efectos alucinatorios del LSD. **Cognodislépticos**, drogas del tipo de la marihuana que, aunque estimulan la imaginación, difícilmente producen alucinaciones. Efectos similares ocasionan la hoja de la pastora (*Salvia divinorum*) y la hoja madre de los chontales (*Calea zacatechichi*), uno de cuyos usos es la oniromancia, o sea, adivinación durante el sueño, pues son capaces de modificar las fases del sueño y el informe de los ensueños. El cuarto grupo lo constituyen los **delirógenos**, como el toloache y el *picietl* (*Nicotiana rustica*), plantas de efectos potentes, pero opuestos a los de las plantas anteriormente citadas, "porque si aquellos amplifican la conciencia, éstos la nublan y la disminuyen: son con toda propiedad los verdaderos 'estupefacientes'". Producen delirio con desorientación e intensas alucinaciones. Estas plantas contienen alcaloides del tropano, como la escopolamina, que se halla tanto en el toloache, como el beleño y la mandrágora, todas ellas de la familia de las solanáceas.

En cuanto a los animales psicoactivos, por contener alcaloides, que se conocieron en el mundo mesoamericano, se hallan los sapos del género *Bufo* (que contienen bufonina) y las ranas *Phylobates terribilis* (que contienen batracotoxina; un miligramo de esta sustancia puede matar a diez hombres). También existen alcaloides alucinógenos en el pájaro picamaderos, llamado en náhuatl *oconénetl*, y estimulantes en otro llamado *tlapaltótotl*, así como en ciempiés, alacranes, arañas, hormigas, mariquitas y otros insectos. En relación con los animales alucinógenos es necesario destacar los trabajos de Giorgio Samorini, resumidos en su libro *Animales que se drogan* (2003), que muestran cómo muchos animales se hacen adictos a determinadas plantas que les producen efectos psicoactivos. Tal puede ser el caso del pájaro picamaderos y del *tlapaltótotl*.

Al margen de la inducción de alucinaciones por sustancias psicoactivas, hay varias causas de las alucinaciones. Al parecer, la diferenciación entre lo que es real y lo imaginario está poco desarrollada en los niños y vuelve a aparecer en los ancianos, es decir, cuando el cerebro está en proceso de maduración y en proceso de deterioro. Las alucinaciones provienen del hipocampo, que recibe tanto los estímulos sensoriales externos, como los del propio organismo, los cuales convergen en las mismas células piramidales de la estructura límbica. Además, ellas son frecuentes en la epilepsia del lóbulo temporal, sobre todo el del lado derecho (Rubia, 2000: 173-4).

Pero también se producen alucinaciones en personas normales, y tienen una estrecha relación con los sueños. Aparecen en los estados hipnagógicos, en condiciones especiales de estrés o de deprivación sensorial, cuando se da una sobrecarga de estímulos, cuando el sujeto se priva de comida y bebida, se priva de sueño o tiene una pérdida de sangre, entre otros estímulos. Por eso, las prácticas ascéticas de los chamanes, que in-

cluyen todas esas mortificaciones, producen alucinaciones, aunque no se consuman alucinógenos.

Una de las sustancias químicas del cerebro, la serotonina (5-hidroxitriptamina, 5HT), está implicada en la causa de las alucinaciones. El alucinógeno más potente, el LSD, es muy similar químicamente a la serotonina. Y además, las sustancias químicas que aumentan la actividad de la dopamina (que es la causa de la esquizofrenia) en el cerebro, como las anfetaminas, son capaces de producir alucinaciones. Los niveles altos de endorfina (sustancias opiáceas producidas por el propio cerebro), también causan alucinaciones (Rubia, 2000: 177-179).

De este modo, las moléculas alucinógenas de las plantas sagradas, como el peyote, los hongos y el *ololiuhqui*, actúan sobre las neuronas cerebrales que producen serotonina, la cual tiene una semejanza química con ellas; dicha serotonina está involucrada en mecanismos nerviosos de la percepción y la emoción. Y por otro lado, el peyote y el cerebro sintetizan de la misma manera otro transmisor, la dopamina, que el cacto, pero no el cerebro, convierte en mescalina (Díaz, 2003: 24).

Y acerca de la estructura química de los hongos *teonanácatl* asientan Schultes y Hofmann (1982: 22 y 23):

> ...se encontró que estos compuestos estaban íntimamente relacionados, desde el punto de vista químico, con sustancias que existen en forma natural en el cerebro [como la serotonina, la dopamina y la colina], que tiene un papel muy importante en la regulación de sus funciones psíquicas... pero debemos recordar que la investigación científica sólo ha demostrado que las propiedades mágicas de los hongos son las propiedades de dos compuestos cristalinos [psilocibina, que se transforma en psilocina al ser ingerida por el hombre]. Su efecto sobre la mente humana sigue siendo tan inexplicable, y tan mágico, como el de los hongos mismos. Esto también es cierto respecto a los principios activos aislados y purificados de otras plantas de los dioses."[20]

Sobre los efectos de los alucinógenos, que no son iguales en todas las personas, me permito citar algunas descripciones. Schultes y Hofmann afirman:

> ...causan cambios profundos en la esfera de la experiencia, en la percepción de la realidad, incluidos el espacio y el tiempo, y en la misma conciencia. También pueden provocar despersonalizaciones. Sin pérdida de la conciencia, el sujeto entra a un mundo de sueños que, frecuentemente, parecen más reales que el mundo normal. Es común que los colores cobren una brillantez indescriptible... los objetos pueden perder su carácter simbólico, permanecer independientes y asumir una fuerte carga de significado, ya que parecen poseer una existencia propia (Schultes y Hofmann, 1982: 13-14).

En las percepciones del tiempo y del espacio,

[20] Ver Furst, 1972.

...el tiempo puede acelerarse o hacerse extremadamente lento, hasta el punto de que a veces se para, experimentándose el pasado, el presente y el futuro como una unidad. El espacio también se modifica, aumentando o disminuyendo las distancias... Son frecuentes asimismo los pensamientos sin lógica y asociados libremente, como en los sueños. Los cambios en la consciencia suelen manifestarse en transformaciones de naturaleza onírica, como ocurre en los sueños... (Rubia, 2000: 304).

Y en cuanto a las experiencias religiosas, producidas bajo los efectos de estas sustancias,

... se caracterizan por impresiones de muerte, renacimiento, unión con el universo o con Dios, por encuentro con seres espirituales o demonios, por la impresión de revivir "reencarnaciones anteriores", etc. Lo curioso es que estas experiencias sean muy similares a las descripciones que se encuentran en los escritos sagrados de las grandes religiones del mundo y en los textos místicos de civilizaciones antiguas. También se han descrito sensaciones de unidad con toda la naturaleza, así como experiencias fuera del cuerpo, sobrevolándolo u observándolo desde otra parte de la habitación, como también sucede en las experiencias cercanas a la muerte (Rubia, 2000: 304-5).

Para comprender por qué en muchas culturas se han usado plantas psicoactivas ritualmente, así como por qué producen una dependencia, que puede ser física o psicológica o ambas cosas, es necesario señalar que el principio del placer y el instinto de sobrevivencia están en la base del desarrollo del hombre; son procesos cerebrales que originan la sensación de bienestar. Pero existen otros procesos relacionados con el displacer que nos llevan a evitar todo aquello que pueda dañar al organismo (Soto, 2006: 108-110).

Hay un grupo de neuronas que forman el haz medial del cerebro anterior, íntimamente relacionado con las sensaciones placenteras. "El potencial activo de una substancia tiene que ver con el grado de activación que induce en un circuito neuronal dopaminérgico (neuronas que utilizan la dopamina como neurotransmisor), el cual conecta algunas neuronas del tallo cerebral (área tegmental ventral) con el núcleo caudado, la amígdala y el sistema límbico (este último está asociado con el control de las emociones)... Con el empleo crónico de una droga pueden desarrollarse otros procesos de índole metabólica que llevan al sujeto a la dependencia física". En el uso de cocaína o anfetaminas, la dependencia "se produce debido a una merma de dopamina en el sistema nervioso" (Soto, 2006: 111).

En cuanto a las sustancias alucinógenas, como la psilocibina y la psilocina (de los hongos *teonanácatl*: *Psilocybe*, *Panaeolus* y *Stropharia*); muscarina (de los hongos *Amanita muscaria*, *Omphalotus* y *Clitocybe*); mescalina (del peyote, *Lophophora williamsii*); harmalina (de la ruda siria); canabina (de la marihuana); dietilamida del ácido lisérgico (LSD), y ergotoxina (del cornezuelo de centeno, *Claviceps purpurea*); LSD (del *ololiuhqui*, *Rivea Corymbosa*, y el *tlitliltzin*, *Ipomoea violacea*), ellas alteran con gran potencia la percepción, generalmente en presencia de objetos (ilusión), así como provocan alucinaciones reales; por ende, modifican la conducta del indi-

viduo, por lo que no se puede hacer de estas sustancias un uso tan amplio como el de la cocaína o el de la morfina.[21]

Gordon Wasson descubrió el uso ritual de los hongos en Huautla, y después reunió a un grupo de científicos europeos, como Roger Heim, quien identificó en 1957 varias especies nuevas, entre ellas, los hongos *Psilocybe mexicana*, que cultivó en un laboratorio. Posteriormente, la psilocibina fue aislada y sintetizada por Albert Hofmann. "Esta substancia tiene un efecto mayor de despersonalización que el LSD e induce estados de percepción extrasensorial y éxtasis chamánico". Media hora después de su ingestión se desencadenan ilusiones visuales, disforia/euforia y una sensación vertiginosa; otros efectos son rubefacción cutánea y facial, taquicardia, aumento de la temperatura e hipertensión arterial; la duración de estos efectos es de seis horas. El *Amanita muscaria*, además de las alucinaciones puede provocar vómitos, vértigo, somnolencia y depresión del sistema nervioso central; en niños ha habido crisis convulsivas y coma (Carod Artal, 2005: 50-51).

Es interesante destacar que la vida de los hongos se desarrolla fundamentalmente en forma oculta. Las pequeñas y extrañas formaciones con sombrero y pie que llamamos hongos no son el organismo completo, sino sólo los carpóforos o partes fructíferas, cuya función es propagar las esporas, de modo semejante a las semillas de las plantas. "Todas las demás funciones vitales se llevan a cabo en el micelio, una parte del hongo por regla general mucho más grande pero invisible para nosotros, que se mantiene oculta en el suelo o en la madera sobre la que crece la seta" (Kothe, s.f.: 6).

Por su parte, el LSD (aislado del cornezuelo de centeno) que contienen también el *ololiuhqui* y el *tlitliltzin*, es una de las substancias alucinógenas más potentes que existen; es un fuerte agonista dopaminérgico y serotoninérgico, cuyos efectos son diversos: distorsión de las percepciones, alucinaciones visuales, delusiones paranoides, *flashbacks*, sinestesias (como escuchar los colores o ver los olores), euforia o depresión, alteración del juicio, taquicardia, temblor, ataxia, lagrimeo y otros. A veces ha inducido crisis epilépticas y desregulación de las emociones, como ataques de pánico. Las ilusiones y alucinaciones visuales pueden recurrir en forma de *flashbacks* meses e incluso años tras la toma (Carod Artal, 2005: 52-53).[22]

En cuanto al peyote, que se empleó entre varios grupos indígenas prehispánicos y se sigue utilizando como planta sagrada y medicamento por los huicholes y otros grupos, uno de sus alcaloides, la hordenina o peyocactona tiene efecto bacteriostático y antibiótico. Contiene casi sesenta alcaloides de la familia de las feniletilaminas, pero su principal alcaloide es la mescalina, que provoca alucinaciones en el ser humano; tras su in-

[21] Ver *Encyclopedia of Life Sciences: Hallucinogenic Drugs* (*Wiley InterScience*, <http:/ www.mrw.interscience.wiley>).

[22] La S significa *sauer*, la palabra alemana para el ácido. El LSD fue aislado y sintetizado por Albert Hoffman en 1938 en los laboratorios Sandoz en Suiza, para fortalecer las contracciones uterinas durante el parto. Después experimentó sus efectos ingiriendo él mismo 250 mg. Antes, en 1880, fue producida sintéticamente la mescalina (ver Bonson, en *Encyclopedia of Life Sciences: Wiley InterScience*).

gestión produce vivas alucinaciones visuales durante cuatro a seis horas, pérdida de la percepción del tiempo y alucinaciones olfatorias, auditivas o gustativas; puede provocar náusea o inducir vómito. Los síntomas simpaticomiméticos son midriadis (dilatación de la pupila), taquicardia, diaforesis, temblor e hipertensión; su efecto indeseable más frecuente es el llamado "mal viaje": ataques de pánico y crisis de angustia (Carod Artal, 2005: 55-56).

A pesar de los efectos comunes de los hongos y las plantas psicotrópicas, un dato esencial es que la respuesta a un alucinógeno depende de la estructura y del estado del organismo, así como de la personalidad del que lo ingiere, y no del fármaco, por lo que la ingestión de un hongo o planta produce efectos únicos en cada persona. En general las alucinaciones, cualquiera que sea su origen, no son fenómenos objetivables, no pueden ser comprobadas por otra persona además del que las experimenta, por lo que se ha de confiar en lo que la persona relata. El llamado "viaje" es una experiencia que no se puede comunicar; "vivimos realidades individuales e indecibles, algunas incluso indescifrables para el propio sujeto" (Soto, 2006: 126).

Además, la experiencia psicodelica es influida por el contexto social, el ambiente en el que se da, así como por la intención, la personalidad y la cultura del sujeto. Por eso, la misma sustancia puede llevar a algunos al Nirvana o a una visión religiosa, mientras que a otros (por ejemplo, al asesino serial Charles Manson) a la más perversa y sádica violencia. La droga es sólo una herramienta, un catalizador para llegar a ciertos estados alterados que dependen de la condición y de la intención del usuario. De ahí que llamar "enteógenos", "Dios dentro de nosotros" a los alucinógenos (término empleado por Gordon Wasson, siguiendo a Carl A. P. Ruck) es muy fallido, pues, como dice Metzner, sugiere que el dios **es generado** por la sustancia, cuando puede ser al revés: el dios dentro de nosotros puede ser **el generador**, si se busca una profundización en el propio ser para lograr una transformación espiritual, un conocimiento de los más altos ideales de nuestro ser (Metzner, 1988).

Por otro lado, Enrique Soto sostiene una importante teoría acerca del vínculo de los efectos alucinógenos de las plantas con las imágenes oníricas:

> Existen evidencias de que actúan sobre las vías serotonérgicas... sin embargo, es poco lo que se sabe respecto del mecanismo por el cual generan los fenómenos alucinatorios. La hipótesis que parece más convincente relaciona este efecto con los procesos oníricos, durante los cuales se sabe que participan los sistemas serotonérgicos que se originan en el tallo cerebral. Normalmente, estos grupos neuronales se activan durante los periodos en los que se presentan los sueños. Suponemos entonces que su actividad anormal permite que, durante el "viaje", irrumpan fenómenos oníricos en el campo de la percepción consciente produciendo, así, fenómenos peculiares, entre sueño y realidad, y que los objetos adquieran el carácter peculiar, etéreo y dúctil que tienen los sueños (Soto, 2006: 132).

En síntesis, los sueños y los éxtasis provocados por sustancias psicoactivas o por prácticas ascéticas se originan en las funciones cerebrales, además

de que tienen mucho en común entre ellos, como hacer emerger los aspectos irracionales y emocionales, bloqueando partes de la corteza frontal del cerebro que es la que controla la reflexión y el pensamiento, y cortando la llegada de estímulos exteriores. Y tanto unos como otros constituyen la base del chamanismo, que los considera como incursiones de las partes incorpóreas del ser humano a los "otros mundos', invisibles e impalpables, mundos "espirituales", dimensiones o espacios paralelos a la realidad ordinaria.

RECONOCIMIENTOS

Quiero expresar mi gratitud por la cuidadosa lectura crítica, los comentarios y los valiosos informes que generosamente me proporcionaron, desde la primera versión de este libro, Mario Humberto Ruz, investigador del Centro de Estudios Mayas, y Xavier Lozoya, cuando fue investigador jefe de la Unidad de Investigación Biomédica en Medicina Tradicional y Herbolaria del Instituto Mexicano del Seguro Social. También manifiesto mi reconocimiento a Martha Ilia Nájera, Raúl del Moral, Gerardo Bustos, Carlos Alvarez, Tomás Pérez, Mauricio Ruiz Velasco y María Elena Guerrero por sus pertinentes observaciones y las referencias bibliográficas que me sugirieron.

Respecto de esta nueva versión, a Erik Velásquez le agradezco no sólo su asesoría epigráfica, sino también sus pertinentes observaciones y la amistosa discusión académica que sostuvimos acerca de los antiguos chamanes mayas. Asimismo, mi gratitud a Javier Hirose por haberme permitido consultar y citar su tesis de doctorado, y al antropólogo Lázaro Tuz Chi, quien me vinculó con el reconocido *hmen* Don Juan Bautista Dzul, en Tiholop, Yucatán, fungió como intérprete en la entrevista que le realicé en agosto de 2009, y me aclaró algunas expresiones de Don Juan.

Mi reconocimiento a mis ayudantes y alumnos, becarios del Sistema Nacional de Investigadores, Jaime Vera y Mónica Vargas, por su inestimable contribución en la recopilación de datos nuevos para esta segunda versión, y la corrección formal del aparato crítico, y a Claudia Jael Gutiérrez por su generosa y constante colaboración.

Y finalmente, pero no menos significativa, mi gratitud a Juliana González por su valiosa crítica, comentarios y sugerencias, así como por el *Prólogo* a este nuevo libro.

PRIMERA PARTE
Nahuas

¿Qué mágicas infusiones
de los Indios herbolarios
de mi Patria, entre mis letras
el hechizo derramaron?

Sor Juana Inés de la Cruz, *Romances*

I. NAHUAS PREHISPÁNICOS Y COLONIALES

LOS CHAMANES

Del mundo náhuatl prehispánico tenemos mucha información acerca de los hombres dedicados al culto religioso. Había un sumo sacerdote, el *teotecuhtli*; un sacerdote menor, sacerdotes comunes, ministros encargados de los tesoros de los templos, cantores, directores de los colegios, maestros y aquellos dedicados al servicio de una deidad particular, como la del pulque (Tezcatzóncatl), la del maíz (Cintéotl), etcétera. Cada uno de ellos tenía normas particulares, pero casi todos practicaban ayunos, abstinencia, autosacrificios y otras disciplinas ascéticas para lograr la apertura al contacto con lo sagrado.

Respecto de las prácticas de ascetismo de los sacerdotes nahuas, dice Motolinía que ayunaban cada año ochenta días, antes de las fiestas, comiendo sólo tortillas, sal y agua. Además, refiere la existencia, en ciertos pueblos, de sacerdores a los que llama "perpetuos" porque "siempre velaban y se ocupaban en oraciones, ayunos e sacrificios". Estos eran cuatro mancebos y se llamaban *monauxiuhzauaque*, "ayunadores de cuatro años", porque pasaban cuatro años en el templo, en retiro. Les daban una manta delgada y un *maxtli*, dormían en la tierra, no comían carne, pescado, sal y chile; sólo una vez al día comían una tortilla (*tlaxcalli*) y una escudilla de atole, y cada veinte días rompían este ayuno comiendo de todo; velaban una noche sí y una no; ofrecían incienso; cantaban y se sangraban, pasando cañas por los lóbulos de las orejas, objetos que eran quemados al cabo de los cuatro años; añade el fraile que algunos morían por estos autosacrificios. Torquemada también los menciona y coincide con Motolinía en la descripción de sus funciones.[1] Estos sacerdotes, además, vivían en abstinencia sexual y, si alguno tenía acceso a una mujer, lo mataban, lo incineraban y echaban las cenizas al aire. Esta forma de vida ascética tenía como principal finalidad recibir mensajes de los dioses, o sea, que eran taumaturgos, como los chilanes mayas yucatecos. Añade Motolinía (1971: 72-73):

> A éstos les parecía muchas veces el demonio, o ellos lo fingían, y decían al pueblo lo que el demonio les decía, o a ellos se les antojaba, y lo que querían y mandaban los dioses, y lo que más veces decían que veían era una cabeza con largos cabellos. [Seguramente, la cabeza era la que les comunicaba el mensaje.]

Quiero destacar aquí, aunque es ya algo tan consabido que resulta obvio, que los españoles, ante las creencias, deidades y prácticas religiosas de

[1] Este autor escribe el nombre de tres maneras distintas. Ver Torquemada, 1975-1983, 3: 268. Ver *Relación de Atengo*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1: 34.

los indígenas, emplearon las categorías de demonios, brujos, supersticiones, etc., por lo que los datos que ellos consignaron sobre las religiones indígenas generalmente están cualificados así.

Con la excepción del cargo sacerdotal de *monauxiuhzauaque* (y tal vez de algunos otros) todos los sacerdotes mencionados eran seculares, es decir, se dedicaban al servicio público de los dioses; en sus manos estaba el gran ritual comunitario y los ritos individuales que ligaban al hombre con su sociedad.

Pero había otros hombres religiosos dedicados ante todo a ritos privados, principalmente de adivinación y de curación; éstos practicaban también ritos ascéticos, dominaban la magia, tenían capacidades extraordinarias y manejaban el trance extático para ejercer sus funciones y para transportar su espíritu a sitios sagrados inaccesibles a los hombres comunes, como el cielo y el inframundo. Por todo ello, esos seres humanos son los que podemos definir con el término de *chamanes*, aunque en realidad es difícil y arbitrario hacer una distinción tajante entre sacerdotes y chamanes, como lo hizo Durkheim, pues los hombres religiosos muchas veces son las dos cosas, tal como lo ha mostrado Barbara Tedlock (2002: 44).

No en todas las fuentes se habla de los chamanes, pero conocemos algo sobre ellos fundamentalmente gracias a los datos recogidos por fray Bernardino de Sahagún. El *Códice Matritense* es el que nos da la información más completa, ya que menciona varias clases de hombres religiosos, muchos de ellos caben dentro de lo que hemos considerado chamanismo, porque parecen haber practicado el éxtasis no sólo para comunicarse con los dioses, como los demás sacerdotes, sino también para adivinar, curar, manejar las fuerzas de la naturaleza, proyectar parte de su espíritu en otros seres y causar mágicamente daños a los demás.

En la *Historia...* de Sahagún, basada en esos textos, encontramos algo esencial para comprender el chamanismo náhuatl: en muchas de las definiciones de los chamanes se asegura que el mismo puede ser "bueno" y "malo". Algunos investigadores han dicho que esta distinción es de Sahagún y que se trata del criterio ético del pensamiento cristiano (Viesca, 1986: 325); ello es cierto, ya que las ideas morales de los nahuas son distintas de las occidentales, pero lo que nos importa destacar aquí es que la distinción expresa un hecho objetivo, el que para los nahuas los poderes extraordinarios del chamán pueden ser dirigidos hacia el bien y la salud de los otros o hacia su destrucción. Por tanto, no se trata de distintos chamanes, sino de los mismos con diferentes posibilidades, y eso parece entenderlo muy bien el propio fraile.

El *Códice Florentino*, y la *Historia...* de Sahagún hablan sobre los siguientes chamanes, de los cuales otras fuentes nos dicen también algo:

Tlamatini: es el hombre sabio, ejemplar, que posee libros y que es instructor y maestro. "Él ilumina el mundo para uno; él conoce la región de los muertos, él es digno..." (*Florentine Codex*, 1950-1969, Libro V: 31). Los poderes sobrenaturales de este hombre religioso consisten en su capacidad de penetrar en la región de los muertos.

Al parecer *tlamatini* era el nombre que se aplicaba a todo sabio poseedor de libros, pues se llama también así al adivino *tonalpouhque* (Sahagún,

1969, V). Dice el *Códice Florentino* que era un sabio, dueño de los libros de agüeros (*tonalamatl*, basados en el *tonalpohualli* o calendario ritual). Había buenos y malos; el bueno era el que leía el signo para alguien, lo examinaba y le daba su significado; el malo era engañador, burlador, falso profeta, hipócrita, escandaloso. "Disturba, confunde, engaña a los otros" (*Florentine Codex*, 1950-1969, V: 31-32; Sahagún, 1969, III: 117).

Nahualli (nagual): es un hombre sabio, sobrehumano; un consejero, una persona de confianza, serio, respetado, reverenciado, dignificado, no sujeto a injurias. El buen nagual es cuidador, un hombre discreto, un guardián.[2] Es agudo, penetrante, cuidadoso, útil; nunca daña a nadie. El mal nagual es un encantador, un dañador; es dueño de hechizos para seducir; engaña y confunde a la gente, la hace estar posesa, encantada (*Florentine Codex*, 1950-1969, V: 31; López Austin, I, 1980: 418). Sahagún dice lo siguiente:

> El naualli propiamente se llama brujo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña.
>
> El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y ahoga; es embaidor o encantador (Sahagún, 1969, III: 117).

Por los textos de los informantes de Sahagún, podemos decir que nagual era un término que se aplicaba a todo hombre sabio, con poderes sobrenaturales y protector de los demás; pero Sahagún ya nos da aquí una interpretación suya (y de muchos españoles de su época) del nagualismo, como brujería a la manera europea: "de noche espanta a los hombres y chupa a los niños", seguramente a causa de los poderes de transformación (en animales o en fenómenos atmosféricos) del nagual, semejantes a los de las brujas europeas. Sin embargo, habla también del buen nagual y el mal nagual, como sus informantes. Es posible que a partir de esta identificación de los naguales con los brujos, a éstos se les haya llamado así hasta hoy, es decir, se haya identificado al nagual con ese ser maligno del mundo europeo. Estas referencias confirman que el mismo chamán podía hacer el bien y hacer el mal.

Respecto de las condiciones para ser nagual y de sus poderes de transformación, asienta el *Códice Florentino*:

> Y también esto se decía: si el que nacía en (el signo ce quiahuitl) era noble, se hacía *nahualli*, adivino; quiere decir, inhumano. Hacía de algo su *nahualli*, en algo se transfiguraba; quizá tenía por *nahualli* una fiera. Y si era *macehualli*, también ese era su oficio. Quizá se hacía salir en un pavo, quizá en una comadreja, quizá en un perro. Cualquier cosa era su transfiguración, se hacía su *nahualli* (López Austin, 1980: 418-419).

[2] Como los patriarcas mayas, que eran protectores, cuidadores de los grupos, según las fuentes, y a los que se llama precisamente naguales. Ver Capítulo III.

Así, la predisposición para ser nagual provenía de las influencias sagradas del día del nacimiento. La cita revela, de igual modo, que se llamaba también *nahualli* al animal en que el chamán se transfiguraba. Sobre la determinación del día de nacimiento, añade De la Serna:

> El que nacía en el signo 18 *Ehécatl* decían que era mal afortunado, o nigromántico y hechicero; sabía maleficios y se transformaba en animales (De la Serna, 1953: 169-170).

También se habla en el *Códice Florentino* de la capacidad de transmutación de un chamán en animal para hacer el mal, por ejemplo, el *tlacatecólotl*, "hombre buho", considerado como un brujo malo. El *tlacatecólotl*, dice el texto, tiene pacto con el demonio (otra vez vemos aquí la influencia de la brujería europea; este "demonio" era el dios de los naguales, del que hablaremos después). Es destructor, provoca enfermedades, mata a los otros con pociones, quema figuras de madera de otros. Siempre está fatigado, vive en extrema privación, destruye a la gente. Se convierte en perro, en pájaro, en buho, lechuza y mochuelo (*Florentine Codex*, 1959-1969, V: 31-32; Sahagún, 1969, III: 117). O sea que no sólo es hombre-buho, sino que se transforma en distintos animales. Añade Sahagún que cuando desea matar a alguien se sangra sobre él. Cuando quiere que se destruyan bienes los ve con fijeza, los toca con la mano y se sangra sobre ellos. Si alguno lo descubre, lo mata (Sahagún, 1969, IV: 309). Las mujeres con poderes maléficos tenían la facultad de desprenderse de sus piernas para causar daño (como las brujas actuales, que se quitan las piernas, se ponen patas de guajolote y alas de petate para deambular por los aires) (López Austin, 1975: 33). A pesar de tener estas energías sobrenaturales, el *tlacatecolotl*:

> Es un pobre infeliz, por eso se hace hombre-buho para encantar a la gente. Según dicen, hace desmayar a la gente. Amortece la tierra (con tinieblas). Anda pintando en las paredes de las casas, o se sangra en la gente con que se cruza en el camino, cuando tiene gana de que el dueño de la casa muera (Sahagún, 1969, IV: 309).

Es muy significativo que el nagual maligno adquiera esos poderes sobrenaturales por ser un pobre infeliz. Y esa condición no se perdía, pues el brujo, por no trabajar y estar marginado del grupo social, vivía en la miseria. Otro dato importante es el hecho de que se sangre sobre el que quiere destruir; aquí el autosacrificio es un acto maléfico, en vez de ser una ofrenda a los dioses, como en los ritos prehispánicos; la sangre aparece como sustancia poderosa para destruir, quizá porque es la energía vital de un ser malévolo y está impregnada, por ello, de sus cualidades perjudiciales. Pero también, al sangrarse, se provoca un estado alterado de conciencia, como es sabido.

Los naguales malignos también eran llamados "come pantorrillas" o *tecotzquani* y "come corazones" o *teyolloquani*, porque hechizaban a la gente por odio y le comían las pantorrillas o el corazón. Otra clase de brujería maléfica realizada por los naguales consistía en "poner fuego a alguno": el brujo adorna un palo que representa a una persona, como si estuviera

muerta, con papel y banderolas; durante cuatro noches le ofrece alimentos y luego lo quema. Al *tlacatecólotl*, como hemos señalado arriba, le adjudicaban el quemar figuras de otros hechas de madera, o sea que **se trata del mismo brujo, el nagual** ejerciendo sus poderes destructivos, y sólo de distintas formas de encantamiento. El brujo, además, llama a sus enemigos en la aurora y les da una ofrenda que puso en la noche; ellos la comen y él les desea la muerte en alta voz. Si es atrapado, lo matan (Sahagún, 1969, IV: 308-309).

Otras especialidades del brujo eran la de *texoxoqui*, chocarrero y la de *tetla nonochilia* o alcahuete (Aguirre, 1973: 40).

Torquemada y otros autores, como Muñoz Camargo, mencionan la capacidad de transformarse en animales y la transmutación del nagual en bola de fuego:

> Decían aparecer en los montes como lumbre; y que esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero la habían visto... (Torquemada, 1975-1983, III: 130).

Todas estas facultades son las mismas mencionadas por Núñez de la Vega, cuando se refiere a los naguales mayas de Chiapas, a los que llama nagualistas.[3]

Torquemada registra ciertos nombres usados para las fuerzas maléficas, tanto de dioses como de hombres, e incluye entre ellas a los naguales: "tzitzimime, coleleti y tlacatecolo, que quiere decir, demonios y espíritus infernales, nanahualti, brujos y hechiceros, tecocolianime, perseguidores" (Torquemada, 1975-1983, III: 117).

Según los diccionarios de Molina y de Rémi Siméon, *tzitzimime* eran demonios del aire; *coleleti*, otro tipo de demonios, y *tecocolianime*, brujos aborrecedores.

Los naguales parecen haber tenido un dios protector, Naualpilli, "Príncipe Mago", un aspecto de Tezcatlipoca o Titlacauan, dios creador, invisible y oscuro; se aparecía a los hombres como una sombra y conocía sus secretos (Sahagún, 1969, II: 117). Es decir, era un vidente, como los naguales. Y además también se transfiguraba en animales, como el coyote, forma en la que se representa en el *Códice Borbónico*, entre otros.

Teciuhtlazqui: se llamaban así ciertos magos que tenían la facultad de producir granizo y de conjurarlo para que no dañara las cosechas; eran, así, sacerdotes del dios de la lluvia,

> ...los cuales decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos, o que no empeciesen los maizales, y para enviarlos a las partes desiertas, y no sembradas ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas (Sahagún, 1969, II: 266).

Por estas facultades, Sahagún le llama *teciuhqui* o "granicero" (nombre con el que se le conoce hasta hoy).[4] Dice que los otomíes lo llamaban

[3] Ver Capítulo III.
[4] Ver Capítulo II.

tlaciuhque o "semejante a su dios" (Tláloc), porque sabía lo que él determinaba; así, era adivino que pronosticaba si llovería, si habría hambre, e incluso, cuándo debían ir a la guerra (Sahagún, 1969, III: 195).

Este chamán, para nacer, desaparecía cuatro veces del seno de su madre y volvía. Además, "se decía conocedor del lugar de los muertos, conocedor del cielo". O sea que podía penetrar en las regiones sagradas, lo cual implica la capacidad de externar parte de su espíritu, su *tonalli*, ya sea en el sueño o en un trance extático. Además, daba consejos a los reyes y a los demás hombres sobre lo que se debía ofrecer al dios de la lluvia. Los poderes de estos chamanes se incrementaban con las prácticas ascéticas; por ello, y por ejercer la adivinación, se les llamaba también *nanahualtin*, lo cual nos corrobora que el término se aplicaba a distintas especialidades chamánicas, antes de identificarse con lo maligno. Al respecto, dicen los informantes de Sahagún:

> Y nadie era su mujer. Sólo estaba allá, en el templo: vivía como penitente en su interior. Por esto se decía *nahualli*, adivino (López Austin, 1980, I: 419).

Así, la palabra nagual al parecer designaba a todo hombre con poderes sobrenaturales de transformación y de videncia: incluso varios gobernantes, entre los que se cuenta el propio *Motecuhzoma Xocoyotzin*, eran considerados naguales (López Austin, 1980, I: 419). Ello nos explica por que en el mundo maya, que recibe una fuerte influencia náhuatl en el periodo Posclásico, se llama naguales a los grandes patriarcas y gobernantes, que tenían poderes sobrehumanos, que eran chamanes.[5]

En cuanto a los requisitos para ser granicero, se informa que estos chamanes nacían con la vocación, es decir, eran elegidos por el dios de la lluvia; las señales de los elegidos eran ciertas marcas corporales, como dos remolinos en el cabello o algunos defectos. También era una señal de elección el haber nacido bajo un buen signo calendárico (López Austin, 1970: 261). No se destaca que estos chamanes ingirieran plantas alucinógenas, pero tal vez sí lo hacían, ya que el dios de la lluvia era el patrono de la mayoría de estas plantas y de los hongos, como veremos en el siguiente apartado.

En la *Relación de Huexutla* se menciona al último cacique del sitio, llamado Cocotecuhtli, quien tenía el poder de hacer llover. "Y dicen que acertaba en todo porque hablaba con el Demonio..." (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1983, 6: 249). Así, el oficio de chamán granicero al parecer no se contraponía con el poder político. Esto nos confirma que los grandes hombres, los principales, eran naguales, como se expresa en las obras plásticas mayas del periodo Clásico y en los textos quichés y cakchiqueles de la época colonial.

Ticitl: es el que practica la *ticiotl*, medicina: curandero que "tiene experiencia en hierbas, piedras, árboles y raíces". Dicen los informantes de Sahagún que es el que da eméticos, pociones y hace incisiones. Pero si es malo, enferma a la gente con sus medicinas; acrecienta la enfermedad; es un brujo (*nahualli*), un seductor de mujeres que las embruja; es un adivino,

[5] Ver Capítulo III.

un arrojador de suertes, diagnostica por medio de nudos. O sea que el *ticitl* era médico, brujo y agorero; era también un nagual.

Aguirre Beltrán menciona algunas de las subespecialidades de *ticitl*: *tlamatqui*, el que hace palpación y masaje; *tetonalmacani*, que recupera el *tonalli* perdido; *teixpatiani*, oculista; *temixihuitiani*, partera; *texoxotla*, sangrador, "zurujano"; *teitzminqui*, huesero; *teomiquetzani*, sudador, que baña en el baño de vapor (Aguirre Beltrán, 1973: 38-40, 112). Otro era el *teapatiani*, "curador de la mollera", que presionaba el paladar de los niños para reacomodar la fontanela (López Austin, 1975: 37).

El *texoxotla* o sangrador curaba por medio de sangrías, las cuales provocaban estados alterados de conciencia, como lo constata De la Serna, cuando relata cómo el sangrador habla a las venas llamándolas serpientes, y luego habla a la lanceta para herir, llamándola tigre (ocelote), y...

> ...le dice que beba hasta perderse (methaphora que vssa, de la embriagues) porque saque tanta sangre, que bastará para perder el sentido, y tino como el borracho (De la Serna, 1953: 108).

El *tetlacuicuilique* o *tetlacuicuiliani*, chupador, es un curandero que se especializa en sacar gusanillos de la boca y los ojos, y pedrezuelas de otras partes del cuerpo. Su nombre significa "El que saca algo de alguien". Podía ser hombre o mujer; Sahagún menciona a una curandera a quien llamaban la chupadora, sacadora de cosas, que usaba el *iztauhyatl* (estafiate), una de las principales plantas sagradas empleadas por los nahuas. Dice:

> Ella primero mastica ajenjo (estafiate) y con éste rocía y restriega al paciente. En seguida lo va sobando con la mano... va sacando cosas, ya un pedernal, ya un pedazo de obsidiana, ya un papel, ya un fragmento de pino (ocote), o cualquier otra cosa. Cuando ha sacado esto, algunos sanan con ello, otros no sanan (Sahagún, 1969, IV: 31[illegible]).

Además, cuando un niñito se enferma del pecho, añade, lo chupa con *iztauhyatl* y le saca podre o sangre. Algunos sanan y otros no.

Tal vez era un *ticitl* el curandero ciego del que habla De la Serna, dándonos a conocer la forma de iniciación de estos chamanes:

> ...dixo, que aviendo estado á la muerte; y quedándose como dormido, bajó á el infierno, donde avía visto muchos indios, y muchos géneros de gentes, y que allí en lo alto estaba la Magestad de Dios Padre (con mil desatinos de los que suelen decir de estas muertes, que tienen, ó supersticiones) y que allí le dixeron que volviese á el mundo, que aun no era llegada su hora; y que llevase consigo aquella medicina, y la bebiese, que con ella sanaría y sanaría á otros; y que le dieron dos pelotas de yerbas medicinales, y le enseñaron como se avían de applicar y á vnos decía, que acá avía reconocido el effecto destas yerbas; y á otros, que allá, donde lo avían llevado... (De la Serna, 1953: 89).

Se trata de una clara iniciación de muerte y renacimiento, como la mayoría de estos ritos a nivel universal. La muerte de la vida profana se expresa en el acceso al inframundo, donde el espíritu, que ha dejado al

cuerpo inerte (en un trance extático), se pone en contacto con lo sagrado para aprender el oficio de curandero, y luego retorna a su cuerpo para reintegrarse al mundo, ya como un hombre sacralizado. Así el curanderismo es un sacerdocio. El mismo Jacinto de la Serna, corroborándonos este concepto de las funciones del curandero entre los nahuas, refiere el caso de una india que dijo que el oficio lo había heredado de sus padres, pero que...

> ... siendo niña se avia muerto, y que avia estado tres días difuncta debajo del agua, que está junto a un sabino muy hermoso, en vn rincón del Pueblo, y que allí avia visto a todos sus Parientes y que le avian dado la gracia para curar, y entregándole los instrumentos, con que avia de hazer sus curas, que era una aguja para picar las partes affectas de la enfermedad, y vna xícara, que es vn vaso de media calabaça para que allí adiuinasse, y pronosticase las enfermedades de los dolientes, y el fin que avian de tener; y luego avia vuelto a esta vida, y que por eso curaba...

Añade que conoció a unos veinte curanderos más que también se habían muerto y en la otra vida habían recibido el arte de curar y los intrumentos: "a vnos las ventosas, à otros la lanzeta, a otros las yerbas... el *Peyote*, el *ololiuhqui*, el *Estaphiate*, y otras yerbas..." (De la Serna, 1953: 98-99).[6]

Esta referencia corrobora las especializaciones de los curanderos, entre las que estaba la de yerbero que usaba las plantas alucinógenas y psicoactivas en general. Este *ticitl* podía ser el *tetlacuicuiliani*, el chupador o chupadora (que se valía del estafiate o *iztauhyatl*) y también el *paini* o intérprete de alucinaciones del que hablaremos en seguida.

El *ticitl* tenía como deidad protectora a Teteo Innan, la madre de los dioses, que era diosa de los medicamentos y las yerbas medicinales. La adoraban los médicos, las parteras, los adivinos y los que tenían temazcales en sus casas. También se le llamaba "Corazón de la tierra" y "Nuestra abuela" (Sahagún, 1969, I: 47-48; *Florentine Codex*, 1959-1969, I: 4). Pero había otra diosa que al parecer representaba al baño mismo, considerado, por ello, como un vientre materno: Yoalticitl, "médica de la noche". Sahagún refiere que cuando la preñada iba a parir decían:

> ... conviene que reciba algunos baños, que entre en nuestra madre el horno del baño, que se llama *Yoalticitl*, que es la diosa de los baños, sabedora de los secretos, en cuyas manos todos nos criamos... (Sahagún, 1969, II: 169).

Otros hombres que podemos considerar chamanes eran los que presentaban sus artes mágicas en las casas de los gobernantes. Uno era llamado "el que hace salir, saltar o representar a los dioses"; sacudía su morral llamando a unos enanitos, hombres y mujeres, muy bien ataviados, que

[6] Anzures y Bolanos (1987) interpreta esta muerte ritual como catalepsia; yo pienso que no se ha de tomar textualmente el concepto de muerte, sino que más bien se trata de un símbolo de iniciación; de un estado de trance que se interpreta como muerte porque implica el paso de un estado profano a otro sagrado.

bailan, cantan y representan lo que se les pida. Cuando el chamán vuelve a mover su morral los enanitos se meten a él. Estos enanitos, considerados dioses, sugieren los pequeños seres antropomorfos que los indígenas veían y ven cuando comen hongos y plantas alucinógenas en las sesiones chamánicas. Otras artes de esos hombres eran voltear una vasija llena de agua sin que se cayera; descuartizarse a sí mismos y volverse a integrar (como los semidioses del *Popol Vuh* quiché, Hunahpú e Ixbalanqué, en su estancia en el inframundo); abrasar la casa en llamas sin que se destruyera; "poner lluvia con ajenjos", o sea, con *iztauhyatl;* disfrazarse de un dios. De éste, dice Sahagún:

> El, por su parte, ya no veía con miedo las barrancas, las montañas, la lluvia o el viento. El que lo va guiando, lo va acompañando a donde vaya (?). Unos morirán con esto, otros sanarán (Sahagún, 1969, Apéndice al Libro III, IV: 309-311).

El hecho de que estos hombres actuaran en las casas de los gobernantes, la descripción de sus poderes, el autodescuartizamiento y reintegración del cuerpo (que es un rito iniciatico que también practicaban los mayas del periodo Clásico), la aparición de enanos que son dioses, la mención de plantas psicoactivas y la presencia de un guía que conduce a la muerte o a la recuperación de la salud, expresa que se trata de ceremonias chamánicas con el empleo de plantas y hongos alucinógenos.

La parafernalia de los chamanes, en general, era compleja y variada, pero incluía pintura corporal, capa pluvial adornada con figuras de mariposas (la mariposa siempre está asociada a la transformación iniciática por su natural metamorfosis), abanico de palma, calabazo con *picietl*, tecomate con *ololiuhqui*, bolsa de medicinas con yerbas, espinas de maguey, navajas de obsidiana y otros objetos terapéuticos y de autosacrificio. Los graniceros portaban además el *ayauhchichicahuaztli* o sonaja de niebla, cuyo sonido producía la lluvia (Aguirre Beltrán, 1973: 41).

Todos estos chamanes (como hemos señalado en algunos casos) llevaban a cabo prácticas ascéticas igual que los demás sacerdotes: ayunos, abstinencia sexual, insomnios y autosacrificios. Ellas provocaban estados elevados para comunicarse con los dioses, lo cual era la principal misión de los sacerdotes. Y estos estados eran semejantes a los causados por productos psicoactivos, es decir, eran trances extáticos, externamientos del espíritu, en los cuales los chamanes veían a los dioses y hablaban con ellos. Asienta Ruiz de Alarcón que se sacrificaban derramando sangre de las orejas, los labios, la lengua,

> ...y dizen que algunos llegauan a desmayarse o adormecerse, y en este éxtasi o ovan, o se les antojavan, voces de su ydolo que les hablava, de que quedarian muy vfanos y como siguros de que se les otorgava lo que pedían... (Ruiz de Alarcón, 1953: 40).

Y Jacinto de la Serna, hablando de las penitencias, dice que los peregrinos penitentes...

> ...en acabándose de sangrar se adormecían, y les daba como un éxtasis, y en el transportamiento, o desmayo de la sangre, o cansancio del camino, se les antojaba que les hablaba el Dios a quien se iba a ofrendar, o el ídolo a quien hacían aquella penitencia (De la Serna, 1953: 242).

La pérdida de sangre produce alucinaciones, como la ingestión de sustancias psicoactivas, hecho confirmado por Ruiz de Alarcón y De la Serna en las referencias citadas.

LA ADIVINACIÓN

La adivinación o *tlapoaliztli* era una parte esencial de las funciones chamanísticas nahuas. Se ejercía principalmente con base en el calendario ritual y en los agüeros y pronósticos ya establecidos, a través de los cuales se podía predecir el futuro. En el Libro V de Sahagún se presentan estos agüeros, relacionados con los gritos de las aves y otros animales, así como con algún signo extraño, por ejemplo, el llanto de una vieja en la noche. Al adivino que se basaba en el *tonalpohualli* se le llamaba *tonalpouhque* y era un *tlamatini*, como hemos señalado.

Otras formas de adivinación eran: mirar una escudilla de agua, lo que hacía el *atlauhtlachixque*; echar granos de maíz, atar cuerdas en presencia del consultante (este adivino se llamaba *mecatlapouhque*), interpretar los sueños e ingerir hongos y plantas alucinógenas. Por una referencia de Durán sabemos que había más métodos de adivinación. Relata que Moctezuma,

> ... mandó le buscasen todos los hechiceros y encantadores y sortílegos que en sus ciudades y villas pudiesen hallar, y que les aperciviesen cómo su voluntad era saber algunos prodigios, ó pronósticos, ó adivinanzas, entendidas o sabidas por estrellas, por agua o fuego, ó por aire, o por suertes, ó por otra cualquier via y ciencia que tuviesen, y principalmente por sueños ó visiones (Duran, 1967, I: 527-528).

Respecto de la adivinación con granos de maíz, consiste en interpretar la posición de los granos al caer. En una consulta para conocer la causa de una enfermedad, por ejemplo, lanzaban siete u ocho veces los granos, si alguno quedaba enhiesto, era señal de muerte (Torquemada, 1975-1983, 3: 130; Sahagún, 1969, IV: 312-313). Otra forma era roer los granos y luego echarlos en el agua; la predicción se basaba también en la posición de ellos.

La adivinación con granos de maíz debió ser una de las principales, pues los paradigmas de los adivinos, los primeros médicos, conocedores de las virtudes de las yerbas (Sahagún, 1969, III: 186), y por tanto, los chamanes primigenios, Oxomoco y Cipactónal, se representan en los códices practicando esa forma de pronóstico. En la página 21 del *Códice Borbónico* (Fig. 1) hay una imagen de esta pareja: Cipactónal tiene detrás la cabeza de Cipactli; lleva en la mano derecha el *tlamaitl*, incensario, y en la izquierda la bolsa de copal y el punzón de hueso para el autosacrificio. Oxomoco porta un cajete del que extrae y avienta nueve granos de maíz; ambos



Figura 1
Los chamanes primigenios Oxomoco y Cipactonal ejerciendo la Adivinación. *Códice Borbonico*, p. 21

corroboran su carácter de chamanes portando su calabazo de *picietl* sobre la espalda y punzones de hueso de venado. El *picietl*, como señalaremos después, fue la planta sagrada por excelencia de los chamanes. Oxomoco y Cipactónal fueron los primeros médicos.

La adivinación con cuerdas consistía en lanzar al suelo unos cordeles atados en un manojo; si quedaban revueltos era señal de muerte. O bien, en hacer nudos en presencia del consultante y luego estirarlos, si se desataban, el enfermo curaría, si se ataban más fuerte, moriría (Sahagún, 1969, IV: 312-313).

Y sobre los chamanes, la adivinación por medio de sueños y hongos, plantas y animales psicoactivos, Muñoz Camargo da una excelente información. Asimismo, registra quiénes ingerían las plantas y hongos, así como las bebidas alcohólicas. El párrafo, que transcribiré en seguida, tomado de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, es idéntico al que el autor escribió en la *Historia de Tlaxcala*. *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Ésta, al decir de René Acuña, es una obra independiente a pesar de sus múltiples semejanzas, "es una obra por sí" (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, Acuña, 1984, 4: 17):

> Hubo ansí mismo, entre estas gentes muchos embaidores, hechiceros, brujos y encantadores, que se transformaban en leones y tigres y otras animalías fieras, con embaimientos que hacían… Usaban de adivinanzas y suertes, y creían en sueños y en prodigios y agüeros, porque el Demonio se los hacía en creyente, y les cumplía muchas cosas de las que soñaban. Ansí

mismo tomaban cosas y las comían y bebían, para con ellas adivinar, con que se adormecían y perdían el sentido, y con ellas veían visiones espantables y visiblemente al Demonio con estas cosas que tomaban: que la una cosa se llama PEYOTL, y otra yerba que se llama TLAPATL, y otro grano que se llama OLOLIUHQUI COAXOXOUHQUI y otra yerba que se llama MIXITL, y la carne de un pájaro que llaman "pito" en n[uest]ra lengua [picamaderos] y ellos le llaman OCONENETL, que, comida la carne deste pájaro provoca a ver estas visiones. La misma p[ro]piedad tiene un hongo pequeño, zancudo, que llaman los naturales NANACATL. Destas cosas usaban más los señores que la gente plebeya, dejando aparte los vinos que tenían, que cuando se embriagaban, en sus borracheras veían ansí mismo grandes visiones y muy extrañas; aunque las borracheras eran muy prohibidas entre ellos, y no bebían vino sino los muy viejos y ancianos, y, cuando algún mozo lo bebía y se emborrachaba, moría por ello... (Muñoz Camargo, 1892: 191, y *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Relaciones geográficas del siglo XVI*, 4, 1984: 191).

El adivino intérprete de alucinaciones era el *paini*, "el que bebe un brebaje, una medicina", según Rémi Simeon, o *paynani*, "el que corre ligeramente", de acuerdo con Molina. El *paini* era, al parecer, un *ticitl*, pues Ruiz de Alarcón dice que el que curaba con *ololiuhqui* se llamaba *ticitl*, y añade que otros médicos, profetas y adivinos, que usaban el *ololiuhqui* y el peyote eran llamados *tlachixqui* (Ruiz de Alarcón, 1953: 48, 51). De la Serna, al hablar de las plantas alucinógenas, nos ilustra sobre las funciones del *paini:*

> ... consultan estas yerbas por medio de sus Médicos embusteros, en que bebiendo responde a todas estas dudas: llámase el que tiene esto por oficio *Payni*, que quiere decir el que bebe purga o jarabe; páganles a estos tales muy bien, y si el tal médico no es muy científico en el oficio, o se quiere excusar del trabajo que causa beber estas bebidas, aconseja a los enfermos que la beban, o a los que pretenden saber de las cosas que les han hurtado, o perdídoseles, y dónde están o quien las tiene (De la Serna, 1953: 235).

Ello expresa que el *paini* no era solo médico, sino adivino en general. En el caso de este chamán, es muy clara la función del éxtasis, logrado con sustancias alucinógenas, para ejercer el curanderismo y la adivinación. Su dios protector debió ser Tláloc, ya que él era el patrón de las plantas y hongos psicoactivos, como veremos después.

Y el intérprete de sueños se llamaba *temiquiximati*, *temicnamictiani*: "el conocedor de los sueños", "el intérprete de los sueños". Su importancia era casi tan grande como la del *tonalpouhque*, que leía el *tonalámatl*, y se le menciona en varias fuentes interpretando los sueños de los señores. Para ello tenían libros especiales llamados *temicámatl* (López Austin, 1967: 107). Asienta Motolinía:

> ... e otras muchas cerimonias *supersticiosas* guardaban e agüeros, en especial de los sueños, de los cuales tenían libro y lo que significaban, esto por figuras, y maestros que lo interpretaban cuál sea su salud... (Motolinía, 1971: 153).

Y Las Casas añade:

> Muchas cosas hacían o dejaban de hacer por los sueños, en que muchos miraban, de los cuales tenían libros, y lo que significaban por imágenes y figuras. Interpretábanselo los sacerdotes o maestros que tenían aquel oficio (Las Casas, 1967, II: 39).

Así, el *temiquiximati* era un *tlamatini*, sabio poseedor de libros. Y además era un hombre con poderes sobrenaturales, como transportarse a lugares inaccesibles, ver a través de las montañas conocer lo oculto, para lograr la interpretación de los sueños. Durán habla de estos adivinos, dando una descripción de sus capacidades extraordinarias, al referir las angustias de Moctezuma ante la inminente llegada de los españoles. Dice que después de conocer varios sueños de viejos y viejas que había mandado llamar, el gobernante azteca mandó traer a los "hechiceros y encantadores y sortílegos", o sea, a los naguales, que aparecen aquí como adivinos intérpretes de sueños, quienes dijeron no saber nada; ante esta evasiva, Moctezuma, indignado, les replicó:

> ... pues es vuestro oficio ser embaidores y engañadores, y fingiros hombres científicos y que sabeis las cosas por venir, engañándolos a todos, y diciendo que sabeis todo cuanto pasa en el mundo, y que os es patente todo lo que está dentro de los cerros y en el centro de la tierra, y que veis lo que está devajo del agua y en las cavernas y hendeduras de la tierra. Y en los agujeros y manantiales de las fuentes; llamáis os hijos de la noche, y todo es mentira y fingido (Durán, 1967, I: 528).

Estos chamanes eran, efectivamente, "hijos de la noche", por tanto, hijos de Tezcatlipoca; eran naguales, asociados a las aves nocturnas por su capacidad de visión. Los poderes de estos naguales adivinos se expresan claramente en la figura de Malinalxóchitl, la hermana hechicera de Huitzilopochtli, de la cual se libran los aztecas abandonándola una noche cerca del poblado que, desde entonces, se llamaría Malinalco. Dice Tezozómoc:

> ... la dejaron dormida porque no era gente, se había hecho muy bellaca que tenía por tarea ser comedora de corazones humanos agarradora de pantorrillas humanas, embaucadora de gentes, descaminadora de gentes, adormecedora de gentes, que hace comer culebras a las gentes, hace comer "[illegible]" a las gentes, pues llama a todo ciempiés, araña y se vuelve hechicera [illegible] muy grande bellaca... (Tezozómoc, 1975: 28)

La naguala Malinalxóchitl, que aparece aquí descrita con influencia cristiana, es decir, ya como bruja maléfica por sus poderes sobrenaturales, es la energía contraria de Huitzilopochtli (masculino, día, Sol): es lo femenino, la noche, la Luna; es la Coyolxauhqui derrotada en el Teotlachco; la señora de la noche, que tiene poder sobre los animales bravos y mortíferos (víboras, alacranes, ciempiés y arañas venenosas); por tanto, es otra patrona de los chamanes y hechiceros, o sea, de los naguales, como Tezcatlipoca. Los intérpretes de sueños se ocupan de sucesos nocturnos, de acontecimientos

por venir, por lo que son también naguales, como los otros adivinos. Es muy significativo que el chamán que entrevisté en Tepoztlán, Don Miguel Torres, se sienta protegido por Tezcatipotzin, que es, como él mismo dice, el antiguo Tezcatlipoca, que se le apareció.

Y los chamanes primigenios, los adivinos Oxomoco y Cipactónal, son los creadores del arte de interpretar los sueños, según los relatos sobre el origen de los mexicanos narrados por los informantes de Sahagún. Ellos estaban entre los sabios que se quedaron en Tamoanchan, cuando los otros (los *amoxoaque* o conocedores de las pinturas) partieron hacia el oriente, llevándose los códices y al dios que les indicaba lo que debían hacer. Ante la falta de guía, dicen los textos, "inventaron la Astrología Judiciaria y el arte de interpretar los sueños, compusieron la cuenta de los días..." (Sahagún, 1969, III: 208-209).

LOS SUEÑOS

Al igual que los mayas, y seguramente que otros pueblos mesoamericanos, los nahuas creían que los sueños eran especialmente significativos para la vida. Pero ¿qué era para ellos el sueño? ¿Cómo interpretaban el mundo onírico?

El diccionario de Molina asienta que "soñar" se dice en náhuatl *ni, temiqui. nitla, cochitla*, y "sueño", *cochiliztli. cochiztli*, mientras que "lo que soñamos", o sea, las escenas oníricas, se denominaba *temictli*. En el mismo diccionario encontramos una distinción esencial para entender las ideas nahuas acerca de los sueños: *çannen temictli yztlaca temictli*, significa "sueño vano", y *nelli temictli. melauac temictli melauacatemictli*, es "sueño verdadero". Por tanto, había algunas representaciones oníricas que se consideraban falsas, ¿cuáles? y ¿por qué? Tal vez algunas imágenes fueran juzgadas carentes de realidad, meros espejismos o engaños (asociadas, quizá, con los sueños que se producen en la fase REM, que aunque son más vívidos, son más extravagantes e irracionales) y por ello, "falsas", mientras que otras eran experiencias auténticas, externamientos reales del *tonalli*. Entre los nahuas actuales de Tepoztlán, Morelos, se dice que los sueños son verdaderos, pero no todos, porque "unos vienen del cerebro y otros de la tentación" (Don Alberto Palacios, comunicación personal). Y para los tzotziles, dice Ruz, "hay sueños 'ociosos', meras 'locuras del alma'... que dificultan sobremanera su interpretación..." (Ruz, 2010: 221). En realidad, los sueños REM pueden ser interpretados como "locuras del alma".[7]

López Austin señala que Siméon registra la palabra *cochitlehualiztli* como "ensueño", pero que etimológicamente es "el levantamiento cuando se está dormido" (1980, 1: 246). Entonces, no sería un ensueño, sino la separación del *tonalli*, que se levanta y abandona el cuerpo dormido. El verbo despertar, según López Austin, es *za* (*ni*) [*ni iza*] o *hualiza* (*ni*), cuya traducción literal es "estar aquí" y "venir a estar aquí" (1980, 1: 246). A nuestro parecer, ello implicaría que el despertar es regresar. Y entre los nahuas actuales de Tepoztlán (como en el ámbito rural, en general) despertar

[7] Ver Introducción, IV.

se dice "recordar", o sea, recuperar la memoria de esta realidad o volver a esta realidad; todo lo cual expresa que el estado de sueño se interpreta como un alejamiento de este mundo, de la realidad de la vigilia, acompañado de un olvido de él, o sea, que el *tonalli* se va a otros espacios y otras realidades para vivir experiencias ajenas al mundo de la vigilia.

En el *Códice Ramírez*, entre otras muchas fuentes, encontramos una idea sobre los sueños, que coincide con la expresada en las iniciaciones de los chamanes, que hemos mencionado antes: el sueño es un estado que permite al *tonalli* recibir mensajes de los dioses, o sea, la comunicación con lo sagrado. Al relatar la peregrinación azteca, se refiere varias veces cómo Huitzilopochtli, el patriarca deificado, comunicaba sus órdenes a los hombres a través de los sueños.[8]

También durante el sueño el *tonalli* puede viajar al inframundo, por lo que se le compara con la muerte. En los conjuros para echar sueño que recogió De la Serna, se alude a este viaje al inframundo:

> Ven ya, sueño encantador (Temicxoch) cuando fui a traer a mi hermana nueve veces, yo sacerdote, cuya hermana es la diosa Xochiquetzal, aunque mucho la guardaban los sacerdotes... invoqué al sueño, y con esto se fueron a los nueve profundos... que ya la he de llevar al centro de la tierra, y es para entregarla ahí a las tinieblas, para que aunque vuelvan por cuatro partes no sienta (De la Serna, 1953: 276).

El sueño se equipara, así, con la muerte, que es la separación definitiva del *tonalli* y el *teyolía* del cuerpo. El estado de sueño sería, entonces, una separación temporal, que permite al *tonalli* penetrar en los espacios inaccesibles para el cuerpo, como descender hasta el Mictlan a través de los nueve estratos del inframundo. Esta idea coincide con la que tuvieron los grupos mayances, según lo veremos en los Capítulos III y IV, y tal vez fue común a todos los pueblos mesoamericanos, pues también coincide con la de otras culturas antiguas del mundo.

Por otro lado, la diosa Xochiquetzal, deidad de las flores asociada con Xochipilli y las flores alucinógenas, tiene un papel importante en los conjuros para "echar" sueño, lo cual expresa el vínculo entre los sueños "naturales" y los inducidos por productos psicoactivos; al parecer, ambos implicaban el externamiento del *tonalli*.

Dice López Austin que lo que sale del cuerpo durante el sueño es el *tonalli*, al que los nahuas actuales identifican con la "sombra", que es la imagen del cuerpo. El *tonalli* visita los sitios habitados por los muertos y por los dueños, y corre el riesgo de ser capturado, lo que provocaría "espanto" o "pérdida de la sombra". También durante el orgasmo el *tonalli* sale del cuerpo, por lo que es muy peligroso para el individuo interrumpir tanto el coito como el sueño, ya que se produciría una alteración patológica (López Austin, 1980, I: 243-244).

[8] Ver, por ejemplo, el relato del abandono de la bruja Malinalxoch, en *Códice Ramírez*, 1979: 25.

En todos los pueblos antiguos se hallan interpretaciones distintas del sueño y los sueños, pero la diferencia entre sueños vanos o falsos y sueños verdaderos entre los nahuas y mayas se encuentra en muchas culturas.

En cuanto a la interpretación de las escenas oníricas, para los nahuas antiguos, al igual que para los mayas de hoy, éstas son acontecimientos actuales (que el *tonalli* vive en el momento en que se está soñando), pero también pueden ser premoniciones de acontecimientos futuros.

Los hechos actuales pueden ser comunicación con los dioses, que se presentan dando órdenes y mensajes diversos en los sueños, como hemos señalado antes; comunicación con los muertos, que están en el inframundo, ya que el *tonalli* puede descender a ese sitio, y tal vez también contacto con el *alter ego* animal, como ocurre entre los mayas.

Los sueños premonitorios son generalmente simbólicos, es decir, se sueña lo que acontecerá, pero disfrazado de otra cosa. Durán, para poner un ejemplo de este tipo de sueños, da una valiosa información sobre ellos, al hablar de los famosos presagios de la llegada de los españoles. Dice que Moctezuma andaba muy desasosegado por las profecías, por lo que mandó llamar a todos los "prepósitos y mandoncillos" de los barrios para preguntarles si habían soñado algo acerca de la venida de esos extranjeros, "o de lo que avía de acontecer". Se preguntó también a los viejos y viejas, a todos los sacerdotes, sobre sus sueños y visiones o apariciones en lugares solitarios (o sea que éstas también eran premonitorias). Después de esta inquisición, algunos viejos manifestaron haber soñado cosas espantosas, y cuando llegaron ante el soberano dijeron:

> ... as de saber que estas noches pasadas nos mostraron los Señores del Sueño, cómo el templo de *Vitzilopochtli* lo viamos arder... y al mismo *Vitzilopochtli* lo viamos caido y derribado... as de saber que los sueños que estas tus madres han soñado son que veían entrar un rio caudaloso por las puertas de tus casas reales, y con la mucha furia que llevaba derribaba las paredes de tu casa... y llegaba al templo y con el mismo furor lo echaba por tierra, de lo qual los grandes y señores, temerosos, desamparaban la ciudad (Durán, 1967, I: 526).

Esta referencia da a conocer, en primer lugar, que había deidades del sueño, o sea, que eran los dioses quienes mostraban a los hombres, durante el sueño, lo que ocurriría en el futuro, a través de ciertas imágenes que les presentaban, y en segundo lugar, que esas imágenes eran simbólicas o metafóricas, es decir, que no ocurriría lo que se veía, sino otra cosa: en este caso, la invasión extranjera fue simbolizada por el río que entró y derribó templos y casas.

Ixtlilxóchitl y Torquemada, para poner otro ejemplo, hablan de los sueños premonitorios de Tezozómoc: soñó que veía a Nezahualcóyotl transformarse en un águila que lo desgarraba y le comía el corazón, y otra vez, en tigre que lo despedazaba, bebía su sangre y se metía dentro de las montañas y en las aguas, convirtiéndose en el corazón de ellas. Sus adivinos interpretaron estos sueños como el pronóstico de que Nezahualcóyotl habría

de destruir su casa y su linaje; que asolaría la ciudad de Azcapotzalco para recobrar su reino y ser el señor de él, "eso significaba el convertirse en corazón de las aguas, tierra y montañas" (Torquemada, 1975-1983, 1: 166; Alva Ixtlilxóchitl, 1975, II: 105).

Aquí vemos nuevamente los acontecimientos futuros expresados simbólicamente en imágenes oníricas.

En los agüeros de los informantes de Sahagún encontramos diversas interpretaciones de sueños, muchos de ellos premonitorios; la gran mayoría de esos sueños anuncia la muerte del soñador: que su casa ardía, que era llevado por un río, que se cantaba en su casa, que sobre él se rompía un cerro o un árbol, que estrenaba casa, que una fiera lo comía, que una serpiente se echaba sobre él (López Austin, 1969: 100, 103).

Otros augurios de sueños podríamos decir que son propiciatorios, por ejemplo, "el que soñaba al diablo, lo imprecaba". Aquí, la imagen onírica es como un conjuro para atraer algo o a alguien. También entre los mayas, como veremos después, se cree que en algunos sueños se pueden producir cambios, como curaciones de enfermedades o alteraciones de acontecimientos por venir.

USO RITUAL DE HONGOS, PLANTAS Y ANIMALES PSICOACTIVOS

ANTECEDENTES Y TESTIMONIOS DE OTRAS REGIONES

El uso ritual de alucinógenos y bebidas embriagantes es muy antiguo en Mesoamérica, como lo es en muchas otras partes del mundo. Dan cuenta de ello figurillas de barro del centro, el occidente y el norte de México, que claramente representan chamanes, tanto ingiriendo algunas sustancias, como fumando y aplicándose enemas con sustancias psicoactivas; y también se les muestra en el proceso de transformación chamánica en animales, ejecutando piruetas mágicas. Mencionaré sólo algunas de ellas, que bastan para confirmar la presencia, tanto del chamanismo, como del uso ritual de plantas psicoactivas.

Procedentes de Colima, hay figurillas con protuberancias sobre la cabeza que se han interpretado como cuernos, y que en mi opinión se asocian con los efectos producidos en el cerebro por alucinógenos, o bien, son gorros o paños para proteger el cerebro. Uno de los mejores ejemplos son dos figuras semirrecostadas que se abrazan, con los ojos entornados y ambos colocando la mano derecha sobre la protuberancia de la cabeza de la otra. Llevan falda y narigueras. Datan de entre 100 y 400 años después de Cristo, y han sido interpretados como chamanes. Se encuentran en el museo Penn, Galería mesoamericana (en Pennsylvania, E.U.) y no tienen contexto arqueológico (Danien, 2004). Sin embargo, hay una figurilla muy semejante en la Colección Stavenhagen (Fig. 2) y otras en la región de Occidente (Nayarit, Jalisco y Colima) que se han hallado en tumbas. En 1993 se descubrió una importante sepultura en Huitzilapa, Jalisco, que mostró que dicha región no estuvo aislada del resto de Mesoamérica, por lo que esas manifestaciones del chamanismo coinciden con el chamanismo mesoamericano, que existió en todas las culturas.



El llamado "cuerno" es una eminencia pequeña y cónica; otras son alargadas y curvas, puntiagudas o en forma piramidal. Peter Furst piensa que el cuerno pequeño es de novicios y el grande y alargado identifica a un chamán en plena posesión de sus facultades. Mark Miller Graham cree que el origen de ese cuerno está en la concha del caracol, que tiene una larga asociación con los mandatarios en México central y entre los mayas, donde el gobernante era el primer chamán de la ciudad; la concha del caracol era símbolo no de su reinado sino de su poder chamánico. Y precisamente, en la tumba de Huitzilapa, junto a las figuras masculinas, se halló un caracol (Danien, 2004: 22-25).

De Colima también procede una figurilla de mujer sosteniendo un hongo, y en la Colección Stavenhagen hay una figurilla muy semejante, así como escenas rituales que se realizan bajo un gran hongo o una gran sombrilla (Fig. 3). Estas imágenes pueden aludir a la participación de las mujeres en los rituales con hongos psicoactivos. Pertenecen al periodo Clásico (200 a 900 d.C.).

También de las culturas de Occidente, hay representaciones en la Colección Stavenhagen de chamanes haciendo acrobacias, aspirando un pol-

Página anterior
Figura 2
Chamanes abrazados, Occidente de México. Colección Stavenhagen (fotografía de Javier Hinojosa)

Figura 3
Figurilla de mujer sosteniendo un hongo. Colima. Cultura Tumbas de Tiro, Fase Comala. Tomado de *Arqueología Mexicana*, Ed. Especial, 9, p. 31.
Chamanes debajo de un hongo. Occidente de México. Colección Stavenhagen (fotografía de Javier Hinojosa)



vo psicoactivo, bebiendo, fumando o recostados en estado de éxtasis y con el vientre crecido, después de haberse aplicado un enema (Fig. 4).

En la cerámica de Casas Grandes, Paquimé, Chihuahua (1250-1450 d.C.) se dibujan varias imágenes que muestran a chamanes en estado de trance, con los ojos muy abiertos, desnudos y con el cuerpo pintado con diversos motivos y protuberancias en la cabeza. Están sentados, con una rodilla levantada, fumando o ingiriendo algo (Fig. 5). En algunas vasijas vemos a personajes desnudos, inclinados boca abajo y con una mano sobre los glúteos, lo que nos recuerda pinturas mayas en vasos aplicándose enemas psicoactivos. Llevan sobre la cabeza algunos elementos semejantes al llamado "cuerno" que parece ser el pico de un ave como la guacamaya. En alguna otra se ve a los chamanes con cabezas y colas de guacamaya moviéndose en el mundo sobrenatural. Dice VanPool, quien interpreta las vasijas como el proceso de transformación chamánica, que:

Figura 4
Chamán aspirando un polvo psicoactivo, y chamán después de la aplicación de un enema. Occidente de México. Colección Stavenhagen
(fotografía de Javier Hinojosa)





Página anterior
Figura 5
Olla antropomorfa. Casas Grandes y Paquimé, Chihuahua. Museo Nacional de Antropología

> Los chamanes han viajado al mundo espiritual, probablemente para obtener la promesa de lluvia o salud. En suma, la iconografía de Casas Grandes muestra a chamanes fumando, transformándose, volando al mundo espiritual, comunicándose con espíritus y, después, regresando a este mundo para relatar lo que han visto (2003: 43).

Algunas figurillas de barro del periodo Preclásico en el Altiplano Central, en particular las de Tlatilco, también revelan prácticas chamánicas, como ha sido reconocido por varios especialistas. Hay algunas que son femeninas y bicéfalas, las cuales han sido interpretadas como el concepto de dualidad, vida-muerte, sequía-lluvia, etc., pero también pueden representar la dualidad cuerpo-espíritu o el desdoblamiento que se logra con las sustancias psicoactivas o en los sueños. Destaco, en especial una extraordinaria figurilla llamada "el acróbata", que realiza una pirueta mágica como las mencionadas antes (Fig. 6) y que también se ha asociado con el paroxismo ritual, en los estados alterados de conciencia; se halló en la tumba de un chamán (Serra Puche, 2004: 138).

El famoso mural de "los bebedores" en Cholula, construido alrededor de 200 d.C., muestra un ritual de intoxicación con pulque, en el que vemos 110 personajes borrachos, con abdomen abultado, las piernas y los brazos abiertos, en distintas posturas; bebiendo, riendo, ofrendando vasos con las manos levantadas; otros con máscaras, alguna, al parecer de conejo (los conejos eran las deidades del pulque); varias vasijas, ancianos y ancianas (que eran los que tenían permitido beber pulque) y dos perros corriendo (Fig. 7). Además, en un entierro ritual ubicado en la pirámide, perteneciente al Posclásico Tardío, se halló un plato funerario con la figura de uno de los dioses del pulque. Todo ello muestra el prolongado uso de esta bebida en Cholula (Rodríguez Cabrera, 2003: 32-37, y Ashwell, 2006: 95).

Peter Furst asegura que hubo una religión chamánica muy antigua en poblados de México, similares a las de otras partes de América y de Asia. Él interpretó algunas figurillas olmecas como chamanes en el acto de transformarse en jaguares, y asegura que el chamanismo pervivió mientras las aldeas se convertían en ciudades. Hay varias esculturas olmecas que representan a los chamanes realizando las contorsiones que los llevaban al éxtasis, como ha mostrado Tomás Pérez (2006: 205-224). Efectivamente, el chamanismo ha estado presente en toda la historia de los pueblos indígenas, desde las épocas más remotas; permaneció vivo a través de la colonización española, y hoy día forma parte de la tradición cultural que recibieron estos pueblos (Furst, 1980: 144).

LAS SUSTANCIAS PSICOACTIVAS ENTRE LOS NAHUAS

Las obras plásticas, los códices y los textos coloniales nos dan a conocer que en la cultura náhuatl fue común el uso de hongos, plantas y animales psicoactivos. Los alucinógenos y el tabaco se emplearon fundamentalmente en los ritos chamánicos, y las bebidas embriagantes fueron esenciales tanto en los rituales públicos como en los privados, de adivinación y de



Figura 6
Figurilla denominada "El Acróbata". Tlatilco, Estado de México. Museo Nacional de Antropología

curación. Esas prácticas continuaron durante la época colonial y fueron muy perseguidas por los españoles, quienes las consideraron como actos inspirados por el Demonio, gracias a lo cual tenemos muchos datos sobre ellas.

Es de destacarse, sin embargo, un notable libro colonial donde se atisban las propiedades extraordinarias de las plantas psicoactivas, escrito por el médico español Juan de Cárdenas, que estudió en la Real y Pontificia Universidad de México. El libro se titula *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, y fue publicado en México en 1591. En el último capítulo, que analiza Carlos Viesca, con base en la edición con estudio preliminar publicada por Xavier Lozoya en 1980, Cárdenas se pregunta si las plantas pueden contener hechizos y llevarlos al interior del cuerpo y cuál es la naturaleza de éstos. Lo más notable de esta obra es que el autor buscó las posibles causas naturales de los actos de hechicería, y compara a las plantas americanas, peyote, poyomate (*poyomatli*), *ololiuhqui* y piciete, con sus contrapartes europeas: la mandrágora, el beleño y la hierba mora, con las que las brujas europeas preparaban un ungüento que les permitía "ver y saber mil cosas, así como abandonar sus cuerpos y recorrer libremente el mundo" (Cárdenas, 1591: 311, en Viesca, 1987: 46). Sin embargo, luego afirma que las propiedades de las plantas tal vez son aprovechadas por el Demonio para embriagar a los que las ingerían. "En el caso de las brujas europeas su mecanismo para explicar el que se vuelvan invisibles, el que puedan viajar instantáneamente a cualquier remoto rin-



Figura 7
Fragmento del mural "Los bebedores". Cholula, Puebla. Tomado de *Arqueología Mexicana*, X (59), enero-febrero, 2003: 35

cón del mundo, el que penetren en los cuerpos de otro, es idéntico: arte del demonio" (Cárdenas, 1591: 317, en Viesca, 1987: 49).

Y concluye Viesca: "su planteamiento de la acción natural —hoy diríamos biológica— de las plantas psicotrópicas relacionadas con la brujería y la adivinación, como una situación paralela y simultánea con la actividad del demonio es totalmente acorde con el más avanzado pensamiento de la época" (1987: 50).

Para los nahuas, las principales plantas sagradas, así como los hongos divinos, están por lo general relacionados con el dios Tláloc porque nacen en tiempo de lluvias, así, se asocian siempre con el agua y la humedad. Pero también se relacionan con Xochipilli, deidad de las flores, la música y el canto, y con Xochiquetzal, compañera o el aspecto femenino de aquél. Además de emplearse para provocar el trance extático, los alucinógenos y estimulantes tuvieron un importante valor terapéutico, y eran usados en especial para aliviar el dolor en enfermedades consideradas de tipo acuático, que se creía eran enviadas por Tláloc. Son enfermedades de origen "frío", como la gota, que se aliviaba con el ***toloatzin***, el ***tlápatl*** y los *teonanácatl*, entre otros alucinógenos. Dice atinadamente Ortiz de Montellano:

> Es concebible que su valor terapéutico fuese percibido como un modo de poner a los humanos en contacto con el dios, la causa de la enfermedad "divina" (Ortiz, 1980: 296-297).

El autor menciona las propiedades analgésicas de las *Datura*[9] y sostiene que esa idea no se contrapone con la anterior. Pero no se trata de una "idea" que se contraponga o no; simplemente es un hecho ajeno al pensamiento indígena. Los nahuas no sabían nada de la escopolamina, ni podemos suponer que pensaran que eran las sustancias químicas de las plantas las que quitaban el dolor; sabían que esas plantas aliviaban esas enfermedades y seguramente creían que lo hacían por ser plantas sagradas del mismo dios que provocaba la enfermedad; o sea, eran vehículos de la misma energía divina. Tanto las enfermedades como las curaciones provienen, para ellos, de energías o cualidades o propiedades muy distintas a las descubiertas por la ciencia occidental, aunque se trate muchas veces de cualidades que no proceden de una deidad aparte, sino de las propias plantas o animales o temperaturas, aires, etc. El suponer que los indígenas conocían las propiedades químicas de las plantas como las concebimos nosotros, es tan falaz como asegurar que los hebreos prohibían comer la carne de cerdo porque provocaba triquinosis, y que sus otros tabúes religiosos son "higiénicos". Para comprender las creencias y costumbres religiosas de cualquier pueblo es necesario, a mi manera de ver, fundamentarse en su concepción del mundo y de la vida, y en su contexto cultural en general.

Las principales plantas sagradas que los nahuas usaron ritualmente fueron el *picietl*, el *péyotl*, el *ololiuhqui*, el *tlitliltzin*, el *toloatzin*, el *tlapatl*, el *iztauhyatl* y el *yauhtli*, al lado de los hongos *teonanácatl*[10] pero también emplearon flores psicoactivas, como la *cacauaxóchitl*, la *quetzalaxochiatl* y la *tecomaxóchitl*, que se ingerían en las reuniones sociales y literarias de los señores. Las fuentes informan sobre muchas más, así como sobre algunos animales.

Y Jacinto de la Serna resume muy bien el uso y la significación de las plantas sagradas en la época colonial, que obviamente proviene de la época prehispánica, por lo que transcribimos aquí una de sus más claras referencias. Dice que rinden veneración,

> ... a los árboles, y a las plantas como a el *Huatli*, y *ololiuhqui*, *peiote*, y *pisiete*, atribuyendo a los árboles más alma, que la vegetativa, que les dio Dios, como a las demás plantas y semillas, virtud para obrar... Grandes supersticiones tienen también con una semilla a modo de lentejas que llaman *ololiuhqui*, y con otra mayor, que es una raíz, que llaman *Peyote*, a quienes dan tanta veneración como si fuera una deidad, pues bebiendo estas yerbas las consultan como a oráculo para cuantas enfermedades pretenden curar, y para cuantas cosas desean saber, así perdidas como hurtadas, y aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar para saber el origen de las enfermedades, principalmente si son prolijas, y largas, y las atribuían a hechizo... consultan estas yerbas por medio de sus Médicos embusteros, que

[9] Las *Datura*, así como otros géneros de la familia *Solanacea* (*Nicotiana*, *Brugmansia*, *Solanum*) contienen escopolamina, la cual antagoniza a la acetilcolina que permite percibir el dolor. Así, estas plantas modifican la percepción del dolor (Xavier Lozoya, comunicación personal).

[10] El género masculino o femenino que empleamos en este libro al hablar de las plantas depende únicamente del uso común, ya que sería válido, por ejemplo, tanto decir "la *toloatzin*" como "el *toloatzin*", indistintamente.

> bebiendo responde a todas estas dudas: llámase el que tiene esto por oficio *Payni*... A estas semillas tienen en gran veneración, como si fueran Dios; enciéndenles candelas y guárdanlas en petaquillas... y allí les ponen ofrendas, y les ponen altares en sus oratorios... entre los idolillos de sus antepasados, que les dejaron en guarda... (De la Serna, 1953: 231, 234).[11]

Todos estos ritos, de origen prehispánico, se siguieron practicando durante la Colonia, ya a nivel meramente popular, en la clandestinidad y mezclados con otras creencias traídas por los españoles. Pero, como lo revela la cita, todavía las plantas psicoactivas se consideraban sagradas, se empleaban principalmente para adivinar y curar, y era el *paini* el medico que las ingería.

La actitud de los españoles fue, como era lógico, de condena a esas prácticas rituales. De la Serna llama al *paini* "médico embustero" y, como todos los españoles de su época, ataca las creencias religiosas indígenas considerándolas supersticiones ligadas con Satanás; todos los ritos chamánicos se asociaron desde los primeros años de la Colonia con la brujería europea, sobre todo por el uso de plantas psicoactivas, y éstas se relacionaron, como señalé líneas arriba, con las conocidas por ellos, como la mandrágora, el beleño, el ajenjo, la yerbamora, etc., que empleaban las brujas del viejo mundo.[12] Sin embargo, las prácticas indígenas, así como se parecían a las de las brujas, tampoco estaban cualitativamente muy lejos de la mentalidad magicista, de las "supersticiones", de los propios españoles cristianos; por ejemplo, el mismo De la Serna dice que dio a beber a una enferma un pedazo de hueso del santo Gregorio López, con lo cual ella vomitó un fragmento de leña atado con carbón, cáscaras de huevo y cabellos. De este modo, el santo curó a la india (De la Serna, 1953: 97). Por ello, haciendo a un lado los juicios valorativos y algunas interpretaciones de los españoles, que responden a su mentalidad propia, respecto de los dioses, sacerdotes y ritos indígenas, es decir, con un análisis crítico de las fuentes, podemos confiar en los datos que nos proporcionan; en ellos se puede distinguir entre lo que es pensamiento occidental y lo que es indígena. Y con mayor razón podemos confiar en los textos coloniales indígenas, por muy cristianizados que estuvieran sus autores.

EL ÁRBOL SAGRADO DE TAMOANCHAN

Las plantas sagradas fueron tan importantes en la religión nahuatl, que parecen estar en el origen de los dioses mismos, como lo expresa la idea del árbol sagrado de Tamoanchan, herido a la mitad del tronco, del que surgieron los dioses. Este árbol se representa en varios códices; entre ellos están el *Telleriano*, el *Vaticano Ríos*, el *Laud* y el *Borgia*. El *Telleriano* (p. XXII) asienta que los dioses que cayeron fueron: Itzpapálotl, Quetzalcóatl, Ocholubunchete (?), Tezcatlipoca, Tonacatecuhtli, Yaolotecotle y Tlahuizcalpantecuhtli, hijos de Citlaliace y Citlalatona.

[11] El *huauhtli* o amaranto no es una planta psicoactiva ni tóxica, pero como los indígenas usaban sus semillas para hacer figurillas de los dioses que utilizaban en los ritos, fue condenada por los españoles. Por eso se la menciona al lado de las plantas psicoactivas (Xavier Lozoya, comunicación personal).

[12] Ver Viesca Treviño, 1987.

En la p. XXIII del *Telleriano* (Fig. 8) se dibuja la imagen del árbol divino, representado con botones de flores y flores abiertas con corola, pétalos y pistilos. Estas flores son parecidas a la *tecomaxóchitl* y a la *cacauaxóchitl*,[13] por lo que pudiera tratarse de alguna planta psicoactiva, pero en otras ocasiones las flores se representan sin pétalos, en forma muy semejante a los hongos. Independientemente de la interpretación botánica, que por lo general es dudosa, cabe pensar que esas flores pudieron ser de plantas psicoactivas, porque éstas eran las plantas sagradas. El texto que acompaña a esta imagen dice: "Allí es su casa donde bajaron y donde están sus rosas levantadas". En las fuentes encontramos que llaman rosas a las flores grandes y perfumadas, que se usaban en los ritos (como la *cacaloxóchitl*, "flor de cuervo" o plumeria, y la *yolloxóchitl*, "flor de corazón"), pero también a varias flores de plantas alucinógenas (como la *cacauaxóchitl*) e incluso a los botones de peyote y a los hongos. En la misma página leemos:



Figura 8
El árbol sagrado de Tamoanchan. *Códice Telleriano Remensis*, p. XXIII, fol. 13r, p. 29 (19)

> Dizen que estando estos dioses en aquel lugar se desmandauan en cortar rosas y ramas de los árboles y que por eso se enojó mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonecacíhuatl, y que los echó de allá de aquel lugar, y asy vinieron vnos a la tierra y otros al infierno y éstos son los que a ellos ponen los temores.

El texto del *Telleriano* tiene una clara influencia cristiana: los dioses son expulsados del paraíso por cortar las "rosas" y ramas del árbol sagrado (en vez de la manzana del *Génesis*); pero obviamente la idea tiene un sustrato indígena, y la presencia de las flores se asocia con las diversas significaciones que ellas tuvieron en los poemas y cantares nahuas, y por supuesto con las flores de las plantas alucinógenas, sagradas por excelencia por contener deidades y por permitir al hombre el vínculo con lo sagrado.

En el *Vaticano*, Lám. XLIV (Fig. 9), se señala que el árbol se llama *xuchitlicacan*, "donde están levantadas las rosas", y del sitio donde está partido, mana sangre, por lo que lo consideran un árbol sacrificado. En el *Laud*, Láms. XXXIV y XXXVIII (Fig. 10), el árbol del paraíso tiene en la base una cabeza de Cipactli y en vez de flores tiene hongos. La imagen se repite en el *Borgia*, p. 66.

El árbol herido o sacrificado se relaciona con el autosacrificio de los dioses creadores, mencionado en varios mitos cosmogónicos, y por tanto, con el autosacrificio de los hombres, a través del cual (como con los productos psicoactivos) se lograban estados de éxtasis para la comunicación con los dioses; ello se corrobora en la pintura del *Laud*, Lám. XXXIV, que tiene un punzón de autosacrificio en la mitad del tronco.

En los poemas nahuas hay varias menciones del árbol florido de Tamoanchan:

> El Árbol Floreciente erguido está en Tamoanchan;
> Allí tú fuiste criado, se nos impuso ley;
> Con regias palabras nos hizo dar giros,



Figura 9
El árbol sagrado de Tamoanchan, llamado *xuchitlicacan*, "donde están levantadas las rosas". *Códice Vaticano Latino*, Lám. XLIV, 28r (32)

[13] También puede ser la flor del *sinicuiche* (*Heimia salicifolia*), que Cáceres ve en la voluta de la página 2 del *Códice Borbónico*, asociada con un *huehuetl* y una sonaja, que portan Ueuecóyotl y Macuilxóchitl (Cáceres, 1986: 395).

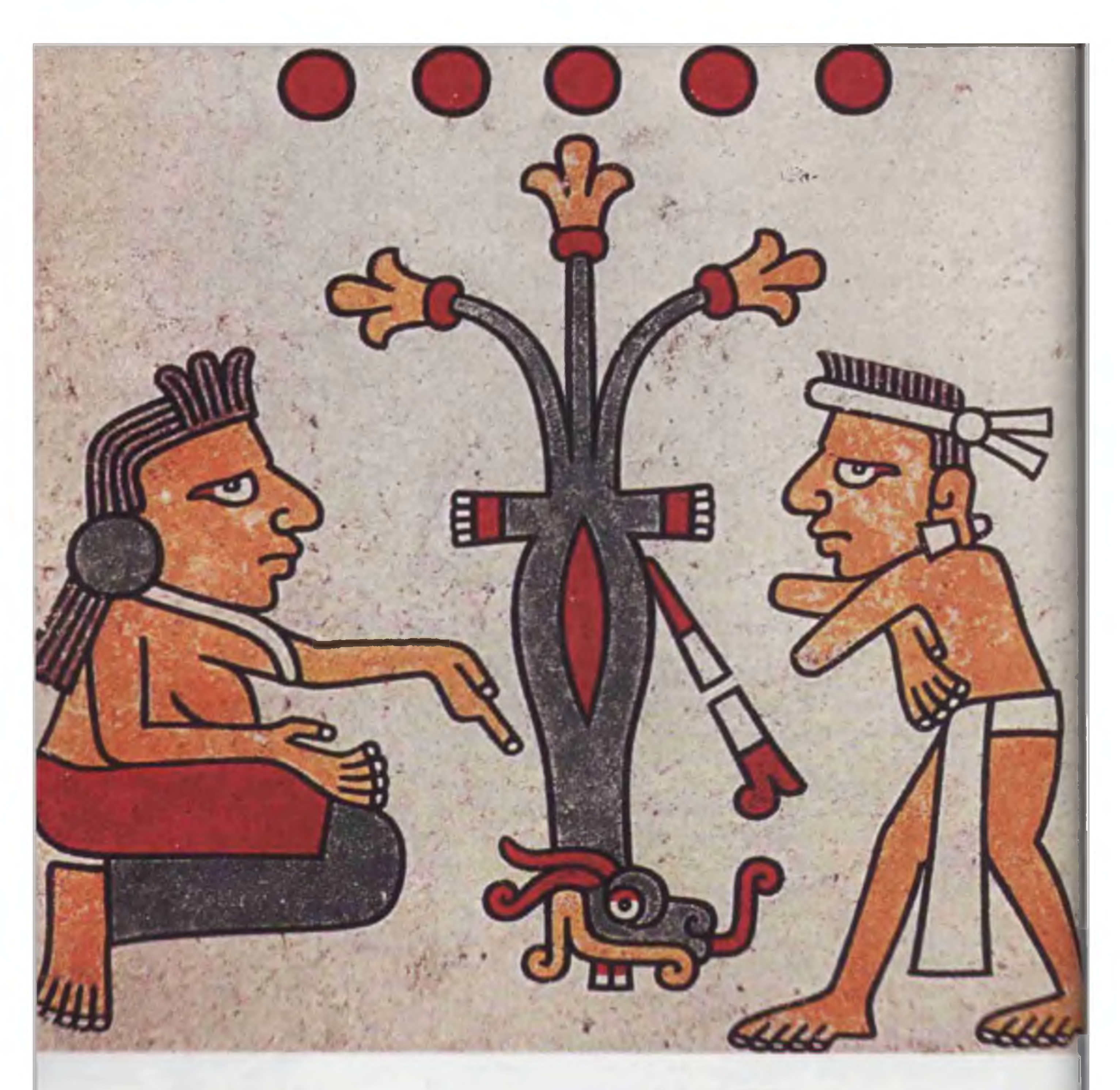


Figura 10
El árbol de Tamoanchan con punzon de sacrificio. *Códice Laud*, Lám XXXIV

ese nuestro dios por quien todo vive
(Garibay, 1965, II: 139).

Otro poema revela cómo del árbol florido de Tamoanchan también proceden los gobernantes, lo que les da un carácter sagrado:

Desde Tamoanchan, donde se yergue el Arbol Florido,
vienen nuestros reyes, tú, Motecuzoma,
y Totoquihuatzin (Garibay, 1965, II: 8).

Y un poema más, considerado como "oscuro" por Garibay parece referirse también al árbol florido de Tamoanchan, del que provienen las flores sagradas. Si ello es así, el texto confirma que el árbol florido era el origen no sólo

de los dioses y de los gobernantes, sino también de las flores alucinógenas y los hongos:

> Ricas olientes flores se van esparciendo,
> van al patio enflorado de las mariposas.
> Todas allá llegan de donde está La Flor enhiesta:
> Flores que trastornan, flores que perturban
> [*tecuecuepalxochitl in teyollo mamalacachoa*],
> los humanos corazones de los que se afirman.
> Vienen a derramarlas, vienen a esparcirlas,
> cual tejido de flores que embriagan [*xochipoyon*]
> (Garibay, 1968, II: 113).

El Tlalocan, lugar sagrado del dios de la lluvia, también tenía árboles floridos, como Tamoanchan, por lo que se puede identificar el árbol sagrado de Tamoanchan con el del Tlalocan mencionado en las fuentes y representado en el famoso mural teotihuacano de Tepantitla (Fig. 11). Según la interpretación de Peter Furst (1980: 135-137), la deidad que se encuentra bajo el árbol, y de la que fluye agua, no es Tláloc, sino una diosa madre, tal vez Xochiquetzal (que era diosa de las flores y del amor), y las flores del árbol de Tepantitla son maravillas, es decir, la enredadera del *ololiuhqui* o del *tlitliltzin*. Pero no necesariamente las flores son maravillas, también pueden ser *Datura* o la *tecomaxóchitl*, que es una enredadera. Y Xavier Lozoya, por su parte, ha identificado al árbol del Tlalocan con la *Ipomoea intrapilosa* o cazahuate, árbol con propiedades psicoactivas. Este árbol, así como otras plantas psicotrópicas, florea en tiempo de secas, por lo que Lozoya piensa que para los indígenas esas plantas son sagradas, y de Tláloc, precisamente por su capacidad de sobrevivir sin agua (Lozoya, 1998).

En mi opinión, la deidad femenina puede ser una personificación de la *Datura ceratocaula*, que crece en el agua, llamada *nexéhuac* o Atlynan, "Madre del agua" o "Nuestra señora de las aguas"; y por el tocado de quetzal en vista frontal, con plumas del ave alrededor, que también llevan los sacerdotes situados a los lados, la deidad puede ser la personificación de la *quetzalaxochiatl* (*Nymphaea ampla*), ninfea blanca con propiedades alucinógenas, empleada por los grandes señores en sus banquetes (flor de la que hablaré después). Esta interpretación se refuerza por los chorros de *agua con ojos* (que aluden a la visión chamánica) los cuales caen desde las manos de la deidad y desde las flores de la planta que se yergue sobre su cabeza.

De cualquier manera, lo importante, desde mi enfoque, no es la exacta identificación botánica de las plantas representadas en las obras plásticas, sino la asociación del árbol sagrado con el agua y las flores que, por los datos de las fuentes escritas sobre las plantas sagradas, son alucinógenas, y son las plantas de Tláloc, siempre relacionadas con el agua. Así, compartimos la postura del propio Lozoya, quien antes del estudio del árbol del Tlalocan que hemos citado afirmó que:

> Seguramente que varias de las plantas hoy denominadas "psicotrópicas" se hallan presentes en el mural del Tlalocan por su directa vinculación medi-





Páginas 74 y 75
Figura 11
Mural del Tlalocan. Tepantitla, Teotihuacán, Estado de México. Reproducción de Agustín Villagra Caleti, Museo Nacional de Antropología. Tomado de *Arqueología Mexicana*, XIII (78): 41

> cinal y religiosa con Tláloc, algunas medianamente reconocibles... quizá; pero debemos insistir en que es la base ideológica de una cultura la que da valor a la experiencia en el uso de tales plantas y no a la inversa. El Tlalocan no es el sitio de las plantas psicotrópicas, no es el fresco de la constatación alucinante de la flora mexicana, es la representación de un concepto que integra conocimientos, mitos, realidades y experiencias que conforman una cosmovisión propia (Lozoya, 1983: 206).

Y es básico también el hecho de que ese mural sea del siglo v d.C., lo cual expresa que las plantas sagradas ya se usaban en Teotihuacán para provocar estados alterados de conciencia en ceremonias religiosas. Un poema, muy posterior, llamado "Un recuerdo del Tlalocan", confirma que las flores psicoactivas proceden de ese sitio sagrado:

> —Sacerdotes, yo os pregunto:
> ¿De dónde vienen las flores que embriagan?
> ¿De dónde vienen los cantos que embriagan?
> —Los bellos cantos sólo vienen
> de su casa, de dentro del cielo.
> Sólo de su casa [el Tlalocan] vienen las bellas
> Flores (Garibay, 1964, 1965, 1968, II: 77).[14]

TEONANÁCATL. HONGOS SAGRADOS

Se ha hablado del *teonanácatl* ("hongo sagrado")[15] abarcando en el término a otros hongos psicoactivos usados por los nahuas en sus rituales, pero las descripciones a veces se refieren a un hongo específico, que es descrito como "hongo pequeño de mal sabor, que embriaga y produce alucinaciones; es medicinal contra la fiebre y la gota" (Siméon, 1977: 487); tal vez esta descripción se refiera al *Psilocybe mexicana*, que crece en altitudes entre 1375 y 1675 m, en regiones con rocas calizas, en el musgo o en prados húmedos y en bosques de pinos y encinos. Es una de las especies alucinógenas más pequeñas: su altura es de 2.5 a 10 cm, de color paja pálido o paja verdoso, y a veces café rojizo (Schultes y Hofmann, 1982: 54). Sin embargo, ahora se conocen ya varias especies del género *Psilocybe*, así como variantes de esas especies, por lo que tal vez en la taxonomía indígena se incluyeran en el término *teonanácatl* aquellos hongos que contienen psilocibina, y por ello, provocaran efectos semejantes.

Hernández (1959, I: 396) menciona diversos tipos de hongos: los inocuos y comestibles, como los *[illegible]*; los mortíferos, como los *[illegible]*, y los *[illegible]*, "que no causan comidos la muerte, pero producen cierta demencia temporal que se manifiesta en risa inmoderada, y son leonados, acres y de un fuerte olor no desagradable". Este [illegible] se encuentra entre los que Molina consigna como hongos que emborrachan: *xochinanácatl*, *tepexinanácatl*, *[illegible]* y *teyhuinti nanácatl* (Molina, 1970: 72). Los hongos [illegible], por el color

[14] Otro poema que asienta que las "flores que embriagan" proceden de Dios está en los "Romances de los señores de Nueva España", Garibay, 1964, I: 3.

[15] Ver también Muñoz Camargo, 1892: 191.

rojizo o leonado pueden ser de la especie *Conocybe siligienoides*, esbeltos hongos psicoactivos de aproximadamente 8 cm de alto y 2.5 cm de diámetro, que crecen sobre madera podrida; los *Panaeolus sphinctrinus*, que crecen sobre el estiércol de vaca, usados por los mazatecos (obviamente cuando ya había vacas en estas tierras), o bien el *Stropharia cubensis* o San Isidro, empleado también en Oaxaca. Todos ellos contienen psilocibina y son de colores semejantes.



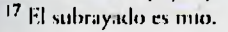
Figura 12
Nanácatl. Códice Florentino. Libro 11, dibujo 516

Entre los hongos sagrados usados por los nahuas se encuentran las setas[16] llamadas *Amanita muscaria* que, como veremos en el Capítulo III, emplearon también los mayas, sobre todo los de las tierras altas. Sahagún las llama *tzontecomananácatl*, "hongo de cabeza", diciendo que son unas setas grandes y redondas (Sahagún, 1969, III: 294), y Garibay las identifica como *Amanita muscaria* (Sahagún, 1969, IV: 366). El diccionario de Siméon (1977: 735) registra el *tzontecomananácatl* como "hongo grueso y redondo". Y en el *Códice Florentino* (*Florentine Codex*, 1950-1969: dibujo 516) se representa a un ser antropozoomorfo, con cuerpo humano, cabeza de ave y garras, que bien puede ser un nagual transfigurado, en actitud de caminar sobre unos grandes hongos que son precisamente los *tzontecomananácatl* (Fig. 12).

Siméon (1977: 773) consigna otro hongo llamado *xochinanácatl*, describiéndolo como "hongo pequeño que embriaga"; este término significa literalmente "hongo flor", por lo que tal vez se refiera a este hongo un poema de los "Cantos principescos de Huexotzinco" que habla de las flores de Tamoanchan, entre las cuales hay unas "sin raíces", como los hongos:

> Vengo presuroso a entretejer
> al Arbol Florido
> flores rientes.
> En Tamoanchan
> en alfombra florida hay flores perfectas,
> hay flores sin raíces:
> desde los tesoros preciosos.
> tú estás cantando;
> tú de allá has venido regresando,
> tú estás entretejiéndolas:
> deleitémonos
> (Garibay, 1964, I: 20).[17]

En la *poesía náhuatl*, la flor es generalmente simbólica y representa diversas cosas: el pensamiento, la palabra, la guerra, el origen, el jade, la desolación, la muerte, etc.; también se habla de flores de plantas alucinógenas y a veces parece simbolizar hongo como en este caso. Una imagen que *pudiera* corresponder a estas "flores sin raíces" de Tamoanchan, es la



[16] La palabra "seta" puede usarse como sinónimo de "hongo", pero se refiere más bien a los *carpóforos* o cuerpos fructíferos (compuestos por sombrero y pie), cuya función es exclusivamente propagar las esporas, cumpliendo una función semejante a la de las semillas de las plantas. La mayor parte del hongo es el micelio, que se encuentra oculto bajo el sitio donde crece la seta y que puede alcanzar muchos metros de longitud (Kothe, s.f.).

[17] El subrayado es mío.



Figura 13
El árbol sagrado de Tamoanchan, con hongos en vez de flores. *Códice Laud*, Lám. XXXVIII

del *Códice Laud*, Lám. XXXVIII, donde las flores del árbol sagrado tienen forma de hongos (Fig. 13).

Sahagún, por su parte, dice que los *teonanacatl*,

> ...se crían debajo del heno en los campos o páramos; son redondos y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor dañan la garganta y emborrachan. Son medicinales contra las calenturas y la gota: hanse de comer dos o tres, no más, (y) los que los comen ven visiones y sienten bascas en el corazón; a los que comen muchos de ellos provocan a lujuria, y aunque sean pocos (Sahagún, 1969, III: 293).



Figura 14
Nanácatl, tzontecomananácatl y xelhoaznanácatl. Códice Florentino. Libro 11, dibujo 457

Y respecto de su uso, afirma que en los banquetes de los mercaderes se hacían ofrendas a Huitzilopochtli, acompañadas de silbidos, sacrificios de codornices, incienso, canto y baile. El convite se iniciaba comiendo "honguillos negros" o *nanácatl* (Fig. 14), que provocaban visiones y lujuria. Se comían antes del amanecer, acompañados de bebida de cacao y miel;

> ...y cuando ya se comenzaban a calentar con ellos, comenzaban a bailar, y algunos cantaban y algunos lloraban... [otros] sentábanse en sus aposentos y estábanse allí, como pensativos, y algunos veían en visión que se morían, y lloraban, otros veían que los comía alguna bestia fiera (Sahagún, 1969, III: 39-40).

Una representación del *Códice Magliabecchiano*, p. 90 (Fig. 15) ilustra precisamente sobre la costumbre de comer sólo dos o tres hongos, y sobre las visiones que éstos producían, ya que vemos a un indígena sentado frente a tres hongos, con otro en la mano derecha e ingiriendo uno más, y tras de él, posando una mano sobre su cabeza, está Mictlantecuhtli, deidad de la muerte, como para expresar las vivencias e imágenes fantásticas o terroríficas, que solían tener quienes ingerían los *teonanácatl*. Sahagún describe diversas visiones más, y afirma que después de que pasaba el efecto, se comunicaban unos a otros sus experiencias y el dueño de la casa terminaba la ceremonia haciendo ofrendas de *ulli*, lo cual traería prosperidad a sus hijos y nietos. O sea que la ingestión de hongos alucinógenos en los banquetes pudo haber sido una especie de rito propiciatorio de la prosperidad en los grupos sociales elevados.

Hernández coincide con Sahagún en cuanto a los efectos y al uso de los hongos en los banquetes de los señores:

> Hay otros que, sin producir risa, hacen pasar delante de los ojos toda suerte de visiones, como guerras y figuras de demonios, y otros enormes y horrendos, preferidos por los hombres principales y adquiridos a gran precio y con sumo cuidado para sus fiestas y banquetes, y que son pardos y con cierta acrimonia (Hernández, 1959, I: 396).

Los "enormes y horrendos" parecen haber sido *tzontecomananácatl* (*Amanita muscaria*) ya que alcanzan una altura de 20 a 23 cm, y su píleo



Figura 15
Hombre ingiriendo hongos alucinógenos y una figura maléfica tocando su cabeza. *Códice Magliabecchiano*, p. 90

mide de 8 a 20 cm de diámetro (Fig. 16). Y además, estos hongos fueron usados por los mayas en las ceremonias y reuniones de los gobernantes y principales, como se expresa en la cerámica del periodo Clásico. El *Popol Vuh* los menciona como ***holom ocox***, "hongo de cabeza".

Los señores principales no recolectaban sus propios hongos alucinógenos, como debieron hacerlo los chamanes, sino que los recibían entre los tributos. En el valle de Toluca, que fue habitado por matlatzincas y ocuiltecas, se encuentra la zona arqueológica de Teotenango. La ocupación fue iniciada por los teotenancas hacia el final del Clásico (*ca.* 900 d.C.), o sea, que fue contemporánea de sitios como Xochicalco y Cacaxtla. Posteriormente, la ciudad fue ocupada por chichimecas de habla náhuatl, los matlatzincas, que fueron guerreros famosos. Ellos fueron conquistados por los mexicas y se convirtieron en tributarios de Tenochtitlán. La *Relación de Temazcaltepeque*, de 1580 (*Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986, Vol. 7: 145) describe lo que los matlatzincas tributaban a los mexicas: "dos y tres cargas de mantas de [he]nequén, que se hace de un árbol que se llama maguey, y daban hongos, con que se emborrachan, y ocote, que es tea para alumbrarse…"

Hoy día continúa el culto a los hongos sagrados entre los matlatzincas, que es el *Psilocybe wassoni* o *muliercula*, pero sólo en dos poblados, San Francisco Oxtotilpan y San Pedro Tlanixco (Alvarez Asomoza, 2003: 40).

El uso de hongos alucinantes entre los señores parece confirmarse con algunos poemas nahuas, en los cuales se menciona la ingestión de hongos:

> He bebido vino de hongos [*nanacaoctli*] y llora mi corazón, sufro y soy un desdichado en la tierra (Garibay, 1965, II: 55).

Los hongos descritos por Sahagún, y alguno de los que menciona Hernández, pudieran ser de la especie *Psilocybe mexicana*, que crece en el musgo de bosques de pinos y encinos. Pero se habla también de unos hongos pequeños y rojizos con los que se hacían "idolatrías", según De la Serna, o sea, ceremonias chamánicas, llamados *quautlannanácatl*. Estos hongos eran re-



Figura 16
Hongo *Amanita muscaria* (Kohte, *Guía de Setas*, p. 92)

cogidos en el amanecer por los chamanes, después de estar toda la noche en oración, y los consideraban dioses porque embriagaban (De la Serna, 1953: 100).

Así, había unos hongos alucinógenos que eran ingeridos en los banquetes de los señores, y otros que se usaban en las ceremonias chamánicas de adivinación. Y tal parece que había una deidad de los hongos o un chamán especializado en la adivinación con hongos, ya que la *Relación de Meztitlán* dice: "Tenían seis figuras pintadas... la una de las cuales... [era] Nanacatl Tzatzi ["El pregonero del hongo"]. Dicen que éstos no eran hombres sino demonios".[18]

Motolinía habla también de la embriaguez producida por los *teonanácatl*; no dice en qué ocasiones los comían, pero sí da a conocer el carácter ritual de la ingestión de esos hongos, por ser algo sagrado:

> Tenían otra manera de embriaguez que los hacía más crueles, y era con unos hongos o setas pequeñas... que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de ahí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecíales que las piernas y el cuerpo tenían llenos de gusanos que los comían vivos, y ansi medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían, acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros, más crueles. A estos hongos llaman en su lengua *teunanacatlth*, que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban; y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba (Motolonía, 1971: 32).

PLANTAS SAGRADAS ADIVINATORIAS Y CURATIVAS

Ololiuhqui, tlitliltzin y *péyotl*

Uno de los más importantes alucinógenos en el mundo náhuatl fue la semilla de la *coaxihuitl* o "hierba de la serpiente", llamada también *coatlxoxouhqui*, "serpiente azul" (Fig. 17). Esta semilla se denomina *aloliuhqui*, nombre que Sahagún traduce como "que hace dar vueltas" y "que da vueltas" (Sahagún, 1969, I: 348).[19]

Dice Sahagún que la hierba es semejante a una hiedra y da flores blancas; su semilla (redonda, negra, finamente vellosa y como de 3 mm de diámetro) emborracha y enloquece; la dan los hechiceros a los que quieren dañar, pues produce visiones y cosas espantables. Pero tanto la hierba como su semilla son también medicinales: molidas, curan la gota y las llagas podridas; la semilla mezclada con otras plantas, excita la sexualidad, cura las enfermedades venéreas y la calentura, quita el frío, sana los aneurismas, resuelve ventosidades, fracturas y dislocaciones, flujos de sangre, hinchazones de los pies, etc.[20] Además,

[18] *Relación de Meztitlán*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 2: 62.

[19] Según Hernández (1959, I: 203), llaman también *coaxihuitl* a la *chalcuitlatl*, planta curativa que da flores rojas en forma de cálices.

[20] Ver *Relación de Alahuiztlán*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982, I: 279-80. Hernández, 1959, II: 211. López Austin, 1975: 47. Rémi Siméon, 1977. Vetancurt, 1971: 57.



Figura 17
Ololiuhqui. Códice Florentino.
Libro 11, dibujo 581

> Dicen que cuando uno tiene enfermedad que los médicos no entienden, ni saben dar remedio para ella, se bebe esta semilla molida y mezclada con agua, emborráchase con ella el enfermo y luego da señal donde está la enfermedad (Sahagún, 1969, III: 292, 315).

Es decir, que la semilla misma tiene la facultad de permitir al enfermo dar su propio diagnóstico. Pero como es una deidad, también provoca enfermedades si se la ofende (De la Serna, 1953: 102).

Se ha identificado al *ololiuhqui* con la *Rivea Corymbosa* o *Turbina corymbosa*, pero el *Códice Florentino* asienta que también se llama *ololiuhqui* al *xixicamatic*, que es una pequeña hierba con flores amarillas y raíz pequeña y redonda como nabo; esta raíz cura inflamaciones del estómago y "náusea en el corazón" (*Florentine Codex*, 1950-1969, 11: 165). Tal vez la denominaban *ololiuhqui*, por tener la semilla redonda. Lo mismo ocurre con el *huehuei itzon tecom*, de flores morado oscuro y blanquecinas, otra planta medicinal, con la raíz redonda, negra por fuera y blanca por dentro, que se usa "para el que tiene desmayos del corazón y que le laten las sienes y venas" (Sahagún, 1969, III: 311, 314).[21] Estas plantas se denominan también *ololiuhqui* tal vez por la forma redonda de sus semillas o raíces.

[21] Ver Pomar, 1975: 65.

Por ello, es básico advertir que las clasificaciones indígenas de las plantas no pueden equipararse a las de la ciencia occidental, pues responden a otra concepción del mundo y de la vida, por lo que la exacta identificación de los nombres indígenas con los científicos actuales es imposible. Los indígenas parecen referirse más a grupos de plantas, con afinidades formales o en sus efectos, que a una especie en particular. Así, es preferible hablar de "los *ololiuhqui*", "los *teonanácatl*", etc. (Lozoya, comunicación personal). Smith-Oka, citando a Gates (2000), destaca que para los mexicas las plantas se dividían en comestibles, medicinales, ornamentales y económicas; pero dentro de cada uno de estos grandes grupos había descripciones y clasificaciones, con base en cómo eran percibidas por los cinco sentidos. Y también se debe señalar que en la taxonomía indígena se toman en cuenta la apariencia física de las plantas o sus usos. "Esta forma de taxonomía facilita a la gente identificar las plantas porque sus nombres se vuelven descripciones" (Smith-Oka, 2007).



Figura 18
Tlitliltzin, "negrito"
(*Plantas de los dioses*, p. 46)

Una enredadera muy semejante al *coaxihuitl*, pero con flores de color morado, es la llamada por fray Pedro Ponce *tlitliltzin*, "negrito", cuyas semillas son también psicoactivas y al parecer más fuertes que las del *coaxihuitl* (Fig. 18). Se ha identificado esta planta como *Ipomoea violacea*, pero es otro de los "*ololiuhqui*" indígenas. Sus semillas, como las del *coaxihuitl*, se cuentan entre los más poderosos alucinógenos usados por los nahuas y otros grupos en tiempos prehispánicos y coloniales (Ponce, 1953: 379).[22]

Y en cuanto al uso ritual prehispánico de estas plantas, asientan las fuentes que los sacerdotes tomaban el *ololiuhqui* para recibir las respuestas de sus dioses, o bien preparaban una pomada, con la siguiente receta: varias arañas, alacranes y ciempiés se quemaban en un brasero y se hacían polvo; este polvo se amasaba con tabaco verde, gusanos peludos vivos y otras sabandijas; se agregaba finalmente polvo de *ololiuhqui*. Con esta pomada se untaban el cuerpo y así quedaban privados del juicio y hablaban con los dioses; también les daba valor para ir solos y de noche a los montes, pues creían que los animales feroces huían por la virtud del ungüento; lo usaban además para cobrar crueldad y sacrificar hombres. Pero la pomada era al mismo tiempo medicinal, la llamaban "medicina divina" y ungían con ella a los niños (Vetancurt, 1971: 87; Siméon, 1977).

El *peyotl* o peyote[23] (Fig. 19), identificado con la cactácea *Lophophora williamsii*, fue otra de las plantas sagradas de los chamanes nahuas, que se usaba en los ritos de adivinación y de curación. Es una planta pequeña, sin espinas, verde grisácea o azulosa y con apariencia de cabeza; la parte supe-

[22] El *ololiuhqui* recibe los nombres comunes de "maravilla", "dondiego de día" y "quiebraplatos". El *tlitliltzin* es llamado *badoh negro* y *badungás* por los zapotecos, y *piule* por los chinantecos y mazatecos; a las semillas negras, que son las más potentes, se les llama machos y las ingieren los hombres; las mujeres toman las cafés llamadas hembras. Ver Schultes y Hofmann, 1982: 162-3.

[23] *Peyotl* significa, según Rémi Siméon (1977), capullo o gusano de seda, pericardio. Uno de sus nombres comunes es "botón de mescal". Los huicholes de Jalisco, para quienes el peyote es la deidad por excelencia, le llaman también *jícuri*; los tarahumaras de Chihuahua, *jículi*; los coras de Nayarit, *huatari*, y los tepehuanes de Durango, *kamaba* (Schultes y Hofmann, 1983: 136, 138; Aguirre Beltrán, 1973: 146).



Figura 19
Péyotl. Códice Florentino, Libro 11, dibujo 517

rior o corona mide alrededor de 8 cm y está dividida en varios tubérculos radiales; del centro de esta corona nace una flor blanquecina o rosada. La parte que contiene sustancias psicoactivas es la corona, que se ingería previa desecación. Del *péyotl* dice Sahagún:

> Hay otra hierba, como tunas de la tierra, que se llama *péyotl;* es blanca, hácese hacia la parte del norte [Coahuila, Zacatecas y San Luis Potosí]. Los que la comen y beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como un manjar de los *chichimecas*, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro (Sahagún. 1969, III: 292).

Añade que los chichimecas tenían gran conocimiento de las hierbas y raíces; que ellos descubrieron el *peyotl* y que comían también los *nanácatl;* se juntaban en un llano después de haber ingerido el peyote, bailaban y cantaban noche y día, y después lloraban mucho afirmando que así se limpiaban (Sahagún, 1969, III: 192).

Dice Hernández que es "una raíz" de mediano tamaño que no echa ramas ni hojas fuera de la tierra, sino sólo una pelusa; hay macho y hembra y es curativa: sana dolores de las articulaciones y cura calenturas intermitentes, "bebiendo sólo una poquita"; quienes la comen, presienten y predican

todas las cosas, incluso dónde se encuentra dicha raíz (Hernández, 1959, II: 92; López, 1971: 135). También los informantes de Sahagún afirmaron que para curar calenturas intermitentes "sólo algo, sólo una poquita se come, se bebe" (López Austin, 1975). Según estas referencias, los nahuas usaron el peyote tanto para curaciones como para ritos alucinatorios, por lo que seguramente lo obtenían a través del tributo o del comercio.

El empleo del *ololiuhqui* y del *péyotl* en las prácticas rituales fue tan importante, que continuó durante toda la época colonial; gracias a ello, tenemos numerosos y precisos datos sobre las ceremonias chamánicas en las que se lograba el trance extático con estos alucinógenos. El mismo Vetancurt, después de describir la "medicina divina" usada antes de la conquista, dice:

> De esta unción, y de bebidas de rayzes usan algunos hechizeros el día de oy encerrándose, y perdiendo de juyzio para adivinar, y en particular viejos, y viejas a quienes el demonio halla facilidad para engañar (Vetancurt, 1971: 87).

En múltiples testimonios coloniales de cuestionarios hechos por los frailes y confesiones de los acusados de idolatría, confirmamos la continuidad de las prácticas adivinatorias a través de sueños y de alucinógenos. Por ejemplo, dice un penitente: "Creo en los sueños, en las hierbas mágicas, en el peyote, en el ololiuhqui, en el búho" (Schultes y Hofmann, 1982: 159).[24]

Los chamanes que llevaban a cabo las prácticas religiosas indígenas en la época colonial fueron principalmente el nagual y el *paini*; al primero se lo asoció con las prácticas de brujería y al segundo, con las curativas, pero el que ha sobrevivido hasta hoy, como ocurrió también entre los mayas, es el nagual. Por el uso de plantas psicoactivas, ambos estuvieron muy ligados con el dios de la lluvia, patrono de dichas plantas, algunas de las cuales eran sus epifanías.

De la Serna (1952: 93-94, 102, 235-6, 262); Ruiz de Alarcón (1953: 29, 43, 47-51, 124); Hernández (1959, II: 73), y Ponce (1953: 379), entre otros, nos dan a conocer que los indios conservaban, como herencia de sus antepasados y escondidos en sus casas, unos tecomates llamados *itlapial*, donde guardaban idolillos, sapos de piedra, instrumentos para el autosacrificio y para otros varios ritos "idolátricos", así como *ololiuhqui*, *tlitliltzin*, *péyotl* y tabaco. Eran, así, semejantes a los envoltorios mayas de la parafernalia chamánica, que describiremos en la Segunda Parte. Los sapos de piedra tal vez aluden a los sapos alucinógenos empleados por otros grupos, como los que se integraban en la chicha preparada por los mayas; y los instrumentos para el autosacrificio nos revelan que esta práctica ritual acompañaba, como en tiempos prehispánicos, a la ingestión de alucinógenos.

[24] Ver documentos coloniales sobre esto en Aguirre Beltrán, 1973, y en Anzures y Bolaños, 1983.

Esos tecomates (de los cuales hallaron muchos los frailes de la Colonia), eran considerados como objetos sagrados, por lo que recibían ofrendas de copal, pañitos bordados, vestidos de niños y otras cosas. Tal vez los vestidos de niños eran para las deidades de los hongos y plantas sagradas, pues se creía que se manifestaban en forma de niños o de enanitos. Con dichas plantas guardadas en los *itlapial* se realizaban ceremonias de adivinación y de curación, que consistían en lo siguiente:

Se fijaba un día propicio, de acuerdo con lo que se pretendía saber: causa de enfermedad, sitio donde se hallaban cosas robadas, causante de hechizo, paradero de una mujer adúltera o de una persona extraviada. Se acondicionaba el oratorio o "*santoscalli*" de la casa, con enramadas y perfumes, y se encendían velas en el altar. Luego el *paini* se encerraba solo y en silencio en el aposento y bebía el alucinógeno, preparado por una persona ritualmente pura. Debía haber vigilancia para que nadie hiciera ruido y para escuchar lo que el *paini* decía durante el trance extático, que era la respuesta a la pregunta concreta del consultante; en caso de hechizo, por ejemplo, revelaba incluso el nombre del brujo, quien recibía después el castigo. A veces, el *paini* aconsejaba al enfermo o consultante ingerir él mismo la bebida sagrada. Las alucinaciones se interpretaban como manifestaciones de las deidades de las plantas, que eran quienes daban las respuestas. Es decir, el dios entraba en el cuerpo del chamán, se le revelaba ahí en forma humanizada y hablaba por su boca en lenguaje humano. Sobre estos ritos dice fray Pedro Ponce:

> Veben el *ololiuhque*, y el peyote, una semilla que llaman *tlitliltzin*, son tan fuertes que los priva de sentido, y dicen se les aparece uno como negrito que les dice todo lo que quieren. Otros dicen se les aparece nuestro Señor. Otros, ángeles, y quando hacen esto se meten en un aposento y se encierran y ponen una guarda para que les oiga lo que dicen y no les han de hablar hasta que se les ha quitado el desvarío, porque se hacen como locos, y luego preguntan qué han dicho y aquello es lo cierto (Ponce, 1953: 379).

El negrito era la personificación del *tlitliltzin*, como lo expresa el propio nombre. Cuando bebían *ololiuhqui* o peyote se les aparecía un anciano venerable, que es tal vez a quien Ponce llama "nuestro Señor", y los "ángeles" eran posiblemente otras personificaciones de las plantas, ya que se hizo una correlación de figuras sagradas cristianas e indígenas: por ejemplo, al *ololiuhqui* le llamaron "semillas de la Virgen" y a la flor, "maravilla". El peyote fue denominado "rosa", como otras flores psicoactivas, y María (por la Virgen); así uno de sus nombres más comunes fue Rosa María, aunque su manifestación en las sesiones chamánicas fuera un viejo. Esto revela que cada alucinógeno tenía su propia epifanía y que todas ellas eran antropomorfas, cuando se ingerían. Al respecto, dice Aguirre Beltrán:

> Las sagradas plantas no sólo gozan la facultad del habla y del libre albedrío, sino que también poseen sexo y se les tiene por hembras o machos, según sus manifestaciones. La proyección de las condiciones humano divinas en esas yerbas deidades es total (Aguirre Beltrán, 1973: 123).

Por otra parte, Ruiz de Alarcón (1953: 29) afirma que la deidad que residía en el *ololiuhqui* se llamaba *cuexpalli*, que es el lagarto, *cuetzpalin*. Según Aguirre Beltrán, se trata del nombre esotérico de la semilla, el cual simboliza agua y sexualidad, placer y fecundidad, pene y útero. Por eso la semilla curaba enfermedades venéreas y despertaba el apetito sexual, y es también el nombre mítico de Cintéotl Iztlacoliuhqui, dios del maíz maduro, cuya fiesta se celebra en Ochpaniztli. La planta tiene, así, una manifestación animal y otra vegetal distinta, como ocurre con el peyote entre los huicholes actuales, que se identifica con el venado y con el maíz (Aguirre Beltrán, 1973: 131-2; 1978: 20-1). Pero al ser ingerida por el chamán o el consultante, adquiere una forma humana para comunicarse con él.

Otra deidad asociada con el *ololiuhqui* (por su identificación con el *cuetzpalin*) parece ser Macuilxóchitl, "Cinco flor", ya que en el *Códice Borgia* se representa con un *cuetzpalin* como falo y una flor saliendo de su boca; esta flor pudiera ser la llamada igual que el dios (de la que hablaremos más abajo): *macuilxóchitl* o *Tagetes canulata*, del mismo género que el pericón o *yauhtli*, una de las principales plantas sagradas mesoamericanas. Todo esto sugiere la idea de que el dios está asociado a las flores alucinógenas.



Figura 20
Xochipilli. Escultura en piedra. Tlalmanalco, Estado de México. Museo Nacional de Antropología México (dibujo de Carlos Ontiveros)

Pero además, Macuilxóchitl es el nombre calendárico de Xochipilli, "el príncipe de la flor", cuya fiesta se llamaba *xochilhuitl*, "día de las flores" (León-Portilla, 1958: 145), y que se representa en el *Códice Borgia* (p. 51), por ejemplo, llevando en sus manos su árbol florido *oxochicahuitl*, cuyas raíces son un *cipactli*. Xochipilli está también asociado a las flores alucinógenas, como lo expresa una famosa escultura de esta deidad, que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología de México y que fue hallada en Tlalmanalco, Estado de México (Fig. 20). La actitud del dios parece ser de trance extático, que se aprecia fundamentalmente en la máscara que la deidad porta; en su cuerpo y su postura. Asimismo, en el pedestal que lo sostiene están esculpidas distintas flores que, según las interpretaciones de Wasson y Schultes, apoyado éste por otros botánicos, parecen ser hongos y flores como *coaxihuitl*, flor de tabaco; *poyomatli*; una flor no identificada, y *sinicuichi* (Wasson, 1983: 89, 113). El *sinicuichi* es una flor alucinógena que no hemos encontrado mencionada en las fuentes escritas, pero que usan los nahuas de hoy; se trata de la *Heimia salicifolia*, que en Tepoztlán, Morelos, es llamada "yerba jonequil". La interpretación de Wasson y Schultes, que es muy verosímil, se refuerza con el hecho de que Macuilxóchitl está asociado con plantas alucinógenas, según las fuentes escritas.

La flor que no se ha identificado en esa escultura es de cuatro pétalos; se trata de una flor que constituye un símbolo muy importante en Mesoamérica. En vasijas y pintura mural de Teotihuacán dicha flor, que más que alucinógena parece ser simbólica, aparece muy frecuentemente. Según Heyden (1983: 92, en Velasco y Nagao, 2006: 31) la flor tetrapétala en Teotihuacán se asocia con la cueva que está bajo la pirámide del Sol en esa ciudad, que tiene esa forma, y por la persistencia de su representación en el sitio, pudo haber tenido un sentido dinástico. Pero, en mi opinión, su principal liga con el Sol se debe a que el astro, en su ciclo anual, equinoccios y solsticios, determina la forma cuadrangular del cosmos: los cuatro

rumbos. Entre los mayas, el glifo del Sol es precisamente una flor de cuatro pétalos, y el signo *quincunce*, que encontramos, tanto entre los nahuas como entre los mayas, es símbolo del cosmos quíntuple: los cuatro rumbos y el centro del mundo o *axis mundi;* es decir que la flor de cuatro pétalos parece tener un importante significado cosmológico, sin dejar de lado la interpretación de Heyden. Una bella flor tetrapétala es la *aquílotl*, jazmín mosqueta (*Philadelphia mexicanus*) mencionada por Hernández, que era apreciada por su belleza y por su exquisito olor, por lo que de ella se extraía una esencia. No es una flor psicoactiva, pero, por su simbolismo cosmológico, pudo haber sido tallada también en la extraordinaria escultura de Xochipilli.

Toloatzin, tlápatl, mixitl y nexéhuac

Estas cuatro plantas alucinógenas usadas por los nahuas pertenecen al género *Datura*, son arbustos de más de un metro de alto, hojas grandes, a veces ovaladas, flores en forma de copas de 14 a 23 cm, y frutos de 5 o 6 cm de diámetro, generalmente con espinas. Se ha identificado al *toloatzin*, también llamado *toloa* y *nacázcul* (Fig. 21), con la *Datura inoxia* (de flores blancas con tintes rosados); al *tlápatl* con la *Datura stramonium*, al *míxitl* con la *Datura discoflor* y a la *nexéhuac* con la *Datura ceratocaula*, la cual tiene flores con tintes azules y fruto azul oscuro, tal como aparece dibujada en el *Códice Badiano*, foja 29r (Fig. 22) (Aguirre Beltrán, 1950: 493).[25] Pero, como hemos dicho antes, las clasificaciones indígenas no son exactamente equiparables a las occidentales, de modo que así como es preferible hablar de "los *ololiuhqui*", también parece mejor hablar de "los toloaches", que son las distintas especies de *Datura*.

Estas *Datura* recibieron, desde la época colonial, diversos nombres castellanos o castellanizados: el *toloatzin*, toloache, cabeza inclinada, quiebraplatos; el *tlápatl*, chamico (la semilla), estramonio, berenjenilla e higuerilla del infierno, y la *nexéhuac*, tornaloco, hermana del *ololiuhqui*. No conocemos ningún nombre común español para el *míxitl*, al que muchas veces se identifica con el *tlápatl*, porque la expresión "*míxitl tlápatl*" significaba "locura, necedad, insensatez" o sea, la pérdida del juicio, según Rémi Siméon. La *nexéhuac* (*Datura ceratocaula*) se llama también Atlynan, "Madre del agua" o "Nuestra Señora de las aguas", porque es una especie acuática de *Datura*, que crece en pantanos o pequeños depósitos de agua. Puede ser, por ello (como destaqué antes), la deidad que se representa en el fresco teotihuacano de Tepantitla, y por su tocado con una cara de quetzal vista de frente y largas plumas de esta ave a los lados, la deidad se identifica también con la gran flor acuática alucinógena, la *quetzalaxochiatl*, *Nimphea ampla* o ninfea blanca, que ingerían los señores en sus reuniones.

También de Teotihuacán, destaca un mural de la zona V-A de Tepantitla, que representa un felino, de cuyo cuerpo emerge una planta con grandes flores alucinógenas (Uriarte, 2006: 41). Son muy parecidas a las que

[25] Aguirre Beltrán considera que el *ololiuhqui* es una *Datura*, pero, como señalé arriba, se trata de otro género: *Turbina corymbosa*.

brotan del gran árbol que se levanta sobre la diosa Atlynan, "Madre del agua", identificada con la *nexéhuac* (*Datura ceratocaula*) que parece haber sido representada en el fresco de Tepantitla mencionado líneas arriba, según mi interpretación. En los cálices de las flores que emergen del jaguar se dibujaron ojos, así como en una especie de chorros que caen de ellas. Los ojos que se dibujan en estas flores psicoactivas simbolizan la "visión" que el chamán logra con su ingestión. Así el jaguar, como Señor de los Animales y como símbolo de la fertilidad y del inframundo, está ligado a las flores alucinógenas y a los chamanes, tanto entre los nahuas como entre los mayas, como destacaré en el Capítulo III (Fig. 23).

Según las fuentes escritas, las *Datura* se usaban principalmente como medicamentos, pero tienen poderes narcóticos muy fuertes. Del *toloatzin* se dice que curaba fiebres (bebido en una infusión ligera); dolores del pubis, gota e hinchazones diversas (untado); mezclado con clara de huevo y untado, sanaba heridas y descalabraduras, secado al sol y hecho polvo, curaba niguas de la espalda; mezclado con otras yerbas, una piedrecilla que se encuentra en el buche de las golondrinas y sangre de éstas, cura estruma o escrófula; sana también dolor de costado y oídos supurados (*Florentine Codex*, 1950-1969, 11: 147; Siméon, 1977; Sahagún, 1969, III: 170, 177,

Figura 21
Toloatzin. Códice Florentino,
Libro 11, dibujo 518



Figura 22
Datura ceratocaula. Códice Badiano,
foja 29r



Figura 23
Jaguar. Mural de la zona V-A de Tepantitla, Teotihuacán. Tomado de *Arqueología Mexicana*, XIII (78): 41

181; *Códice Badiano*, 1964: 179, y versión de Francisco Guerra, 1955: 43, 113).

Vetancurt (1971: 63) habla de una variedad de *toloatzin* llamada *iztac toloatzin*, de tallos volubles que contienen leche; ésta, bebida, sana el cólera y la flema. Se trata, seguramente, de la planta a la que llaman hoy en Tepoztlán "quiebrahuesos", porque su leche, aplicada, cura las fracturas. Dice Hernández que cuatro hojas de *toloa*, machacadas con agua, curan dolores de todo el cuerpo, "pero hay que cuidar de no exceder la cantidad dicha, pues produciría enajenación, visiones y delirios" (Hernández, 1959, II: 66).

Y respecto de su uso por los poderes alucinógenos que tiene, dice el mismo Hernández:

> Comen estos los indios de noche, después de ayunar todo el día y de purificar toda la casa, para encontrar así las cosas que han perdido o les han robado, y poder ver, encerrados dentro de su casa, la imagen del ladrón (Hernández, 1959, I: 370).[26]

Esto revela que el toloache se empleaba también en ceremonias de adivinación, pero no hemos encontrado referencias sobre su uso para diagnosticar enfermedades, como se hacía con los *ololiuhqui* y el peyote.

El *tlápatl*, según las fuentes, tiene dos variedades: una con fruto sin espinas, como limones, hojas anchas, flores blancas y semilla negra y hedionda (Fig. 24). Hernández le llama *tlapatl pahuatlanense*; otra, de fruto espinoso, llamada *tzintzintlápatl*, con flores también blancas. Uno de sus

[26] Dice que los mechoacanenses le llaman *esqua* y los mexicanos *toloatzin*.

nombres comunes es "higuerilla del infierno", ya que, por su aspecto y por extraer aceite de ella, fue confundida con el ricino, llamado así en España, del que también se extraía aceite.[27] Sus hojas se machacaban y se aplicaban para curar tumores; mezcladas con tizne, sanaban la gota y la hinchazón; y de su fruto se sacaba aceite medicinal, de mal olor, que también servía para los candiles; su semilla negra, llamada chamico, quitaba el frío, untada "por el lomo abajo desde el celebro"; bebida en agua curaba la gota, quitaba dolores y...



Figura 24
Tlápatl. Códice Florentino, Libro 11, dibujo 515

> ...si estas pepitas se dan en vino o agua emborrachan, y adormecen los miembros, y si se añade cantidad, el que las toma queda veinte y quatro horas dormido, y para despertar se le pone vinagre en las narices o ceniza en la frente; pero si cargan la mano duermen para siempre (Vetancurt, 1971: 53, 56).[28]

La *Relación de Quautlatlauca y Huehuetlán* asienta:

> Hay otra yerba en este pu[ebl]o, la cual llaman "la higuerilla del infierno": hácese de unos piñoncillos que tienen aceite de la tierra; es cosa probada p[ar]a todas las enfermedades (*Relaciones geográficas del siglo* XVI, 5: 31).

El *tlápatl* se usaba también como somnífero, poniendo sus hojas en la almohada, del mismo modo que lo usaban los mayas (Hernández, 1959, II: 66). Frecuentemente se identifica al *tlápatl* con el *toloatzin*, tal vez porque éste fue un nombre común para las *Datura;* sin embargo, en las propias fuentes escritas se hace a veces una diferenciación: el *Códice Badiano*, por ejemplo, habla de "dos arbustos" llamados *toloua* y *tlápatl*, cuyas hojas, colocadas debajo de las orejas, curan oídos supurados (*Códice Badiano*, 1955: 43).

El *míxitl*, descrito como "yerba que altera el cerebro" (Simeon, 1977: 279), puede ser otra *Datura* o una *Brugmansia*, a la que se confunde con el *tlápatl* porque, como señalamos antes, las dos palabras juntas expresaban "locura, necedad, insensatez"; incluso al borracho que bebía mucho pulque (seguramente ya en la época colonial) se le censuraba, aludiendo al *mixitl tlápatl*. Dice Sahagún: "... muy bien dijo el que dijo, que el borracho es loco, y hombre sin seso, que siempre come *tlapatli* y *mixitl*" (Sahagún, 1969, II: 106). Sin embargo, el *míxitl* es otra planta y con poderes terribles, como lo expresa el propio Sahagún, quien asienta que la planta llamada así es:

> ...pequeña y parrada, es verde y tiene semilla; es buena contra la gota, poniéndola molida, donde está el dolor. Ni es comestible ni bebible; provoca a vómito, aprieta la garganta y la lengua; provoca sed y hiende la lengua, y si se come o bebe no da mal sabor, ni mal gusto, pero luego quita todas las fuerzas del cuerpo; y si tiene abiertos los ojos el que la come no los puede

[27] Sobre el aceite de la higuerilla del infierno ver Torquemada, 1975-1983, [illegible], y *Relaciones de la* [illegible], en *Relaciones geográficas del siglo* XVI, 1982-1986: [illegible].
[28] Ver Hernández, 1959, II: 66, 180; Sahagún, 1969, III: 293; *Florentine Codex*, 1950-1969, 11: 147.

más cerrar, y si los tiene cerrados no los puede más abrir, y si está enhiesto no se puede más doblar, ni bajar, y pierde el habla (Sahagún, 1969, III: 292).[29]



Figura 25
Tlazolpahtli o alipondiaxóchitl.
Floripondio
(fotografía de Mercedes de la Garza)

Tlazolpahtli o *alipondiaxóchitl*

Una planta con fuerte poder alucinógeno es la llamada en castellano floripondio o furifundio. Aguirre Beltrán (1950) dice que es *Datura arborea*, y Schultes y Hofmann denominan al floripondio *Brugmansia aurea* (que es el nombre actual para la antes llamada *Datura arborea*, aunque otros la consideran *Datura candida*). Es un arbusto con hojas grandes, flores colgantes, de 18 a 23 cm de largo, en una variedad, de color amarillo, y en la más común, de color blanco (Fig. 25) (Schultes y Hofmann, 1982: 36). Sólo puede reproducirse mediante esquejes o tallos que se encajan en la tierra, pues no produce frutos ni semillas.

El floripondio y las otras plantas del género *Brugmansia* son nativas de América del sur, donde tuvieron y tienen un uso ritual. *B. arborea*, *B. aurea* y *B. sanguinea* crecen en una altitud de 1800 m. Las semillas son usadas como un aditivo de la chicha. Las hojas y las flores molidas se preparan como infusión, a veces mezcladas con tabaco. Estas plantas contienen los mismos alcaloides de tropano que las *Datura*, como escopolamina (80%), que causa los efectos alucinógenos (Schultes y Hofmann, 1982: 128-129).

Se conoce su empleo como alucinógeno en los Andes y en el Amazonas, donde se llama *toá*. En Colombia llaman *tonga* a la *Brugmansia sanguinea*, de flores rojas, que fue usada por los sacerdotes del Templo del Sol en Sogamosa. Los guambianos actuales del sur de Colombia le llaman *yas* o borrachero; los mapuches de Chile la denominan *miyaye*, y los peruanos *huacacachu*.

Aguirre Beltrán identifica al floripondio con la *tlazolpahtli*, que es descrita en el *Códice Badiano* (1964: 161) como una hierba que nace junto a los hormigueros y que al parecer se empleaba para producir sueño, untándola en la frente mezclada con hiel de golondrina y *cochizxíhuitl*, otra hierba no identificada, y que también provocaba sueño. Martín de la Cruz da los mismos datos, y añade a la pomada el jugo exprimido de una hierbecita llamada *huihuitzyo* (López Austin, 1975: 86).

En Santa Catarina, Morelos, me informaron (Paulino Portugal) que el floripondio se llama en náhuatl *alipondiaxóchitl;* sin embargo, *alipondia* no es un nombre náhuatl, y no hemos encontrado datos sobre el uso antiguo del floripondio. Seguramente llegó a Mesoamérica después de la conquista y el nombre es una mezcla de náhuatl y español. Pero en la actualidad, los nahuas emplean tanto la hoja como la flor, para curar fracturas y dolores, machacado y aplicado en la parte dañada, enfermedades que, según las fuentes antiguas, y hoy día, se curaban y se curan con *toloatzin*. En muchas ocasiones se confunde con el *tlapatl* y se le llama estramonio (nombre español), como a éste. En la taxonomía indígena es, así, uno de los toloaches.

[29] Ver *Relación de Cuzcatlán*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, II: 101.

El *pipiltzintzintli*, palabra que significa "niñitos", es una planta psicoactiva que fue usada ritualmente por los nahuas en ceremonias de adivinación y para interpretación de los sueños, según Vetancurt. Éste dice que hay hembra y macho; tiene hojas como de *cempoalxóchitl* y raíz como de *péyotl*, y sobre su uso asienta:

> Tómanla bebida para no sentir cansancio, y aplicadas por modo de emplasto cura las partes desconcertadas, en el agua ordinaria aprovecha al calor del hígado, y aunque los Naturales las estiman, los Españoles las aborrecen por supersticiosas, porque aquéllos las suelen tomar para adivinar, y saber lo oculto en sueños, mézclase con zacazili, y ololiuhqui para las fracturas (Vetancurt, 1971: 62).

Según Aguirre Beltrán (1978: 26), en el Archivo inquisitorial se la menciona como una planta cultivable que se seca, se bebe diluida en agua y provoca alucinaciones: *"Decían malas cosas y hablaban con ella disparates"*. Se empleaba también para diagnosticar y sus flores se llamaban "rosas de pepetichinque" (la palabra náhuatl mal escrita). Su uso se prohibió por el Santo Oficio y los adeptos, que portaban la planta como amuleto, fueron perseguidos. Un juicio de 1704, por ejemplo, se denomina: "El Señor Inquisidor Fiscal contra una mulata llamada María, por usar la yerba Pipilchichintle y otras".[30] Quezada (1975: 92) afirma que se usaba para la adivinación amorosa, basándose en documentos del Archivo General de la Nación, como el que hemos citado. Esto significa que, como el *ololiuhqui* y otras plantas psicoactivas, el uso del *pipiltzintzintli* sobrevivió a la conquista española.

Se ha sugerido que el *pipiltzintzintli* es *Salvia divinorum*, conocida comúnmente con los nombres de "hierba de la pastora" y "hierba de la Virgen". La salvia es una planta herbácea con hojas dentadas y flores azulosas que nacen en panículas de hasta 41 cm de longitud. Tuvo y tiene un uso medicinal y tiene propiedades alucinógenas (Schultes y Hofmann, 1982: 55).[31] Esta identificación es verosímil, pues las florecitas psicoactivas de la salvia que forman grandes racimos, pudieron haberse nombrado simbólicamente *pipiltzintzintli*, "niñitos", o bien, los "niñitos" referirse a las semillas color café oscuro de la salvia.

Por su nombre, la planta está relacionada con Piltzintecuhtli o Piltzintli, dios joven del maíz tierno, los alimentos y el placer, que se identifica con Xochipilli, la deidad de las plantas sagradas, por aparecer ambos como el compañero de Xochiquetzal, diosa de las flores y del amor. Piltzintecuhtli y Xochiquetzal son los padres de Cintéotl Itztlacoliuhqui, el maíz maduro, que, como hemos dicho antes, se identifica con el *ololiuhqui*. Es decir, se trata de otra planta asociada simbólicamente con el maíz, como

[30] Fondo: Patronato Eclesiástico, Sección: Tribunal Pontificio, Serie: Inquisición, Vol. 727, Expediente 21, Fojas [illegible]. Archivo General de la Nación, Secretaría del Virreinato.

[31] Ver Díaz, 1976: 136 ss.

el peyote y el *ololiuhqui*, y muy relacionada con éste (Aguirre, 1978: 27, y 1973: 138).

Es también una planta de Tláloc, pues en varios textos, Piltzintecuhtli se identifica con este dios. Y la liga con la deidad de la lluvia se reforzaría si se tratara realmente de una especie de salvia, ya que la *chía*, que es *Salvia hispanica*, decora el rostro de la imagen de Tláloc, según las descripciones que hacen los informantes de Sahagún:

> Su cara teñida de negro,
> su cuerpo está embadurnado de negro.
> Su rostro con motas como granos de salvia
> [*mixchiaviticac*]...

Y los dioses Opuchtli, Tomiyauhtecuhtli ("El señor de nuestras espigas") y Napatecuhtli ("El cuatro veces señor"), que son Tlaloques, se representaban del mismo modo (León-Portilla, 1958: 121, 131, 139, 141). La *chía* no tiene sustancias tóxicas; Rémi Siméon la describe como "planta cuya semilla sirve para sacar aceite y da, en infusión, una bebida mucilaginosa muy agradable, nutritiva y refrescante". Ello significa que sólo se asocia con el *pipiltzintzintli* por pertenecer a la misma especie.

Por otra parte, es posible que el *pipiltzintzintli* corresponda a una planta que actualmente en Tepoztlán es llamada *piltzintzintli:* un bejuco con vainitas llenas de semillas de color negro y rojo, que se comen para los "aires", una diariamente, hasta doce (Fig. 26). Se dice también que si se encajan doce de estas semillas en la puerta de una casa se oye un llanto de niños (Don Lauro Conde, comunicación personal).

Yauhtli

El *yauhtli, Tagetes lucida* (Fig. 27), fue (y sigue siendo, como veremos después) una de las plantas sagradas más importantes entre los nahuas. Sus nombres comunes son pericón, San Miguel, periquillo, flor de Santa María, yerba anís, yerba de nubes, "amarillo espiritado" (en los conjuros pronunciados durante el parto). Pertenece al grupo de plantas de Tláloc, o sea, las plantas sagradas, y tal vez fue la que ocupó el sitio principal, pues era una epifanía del dios, según se expresa en una oración del *Códice Florentino:*

> Oh Señor, oh nuestro dueño, Oh Tlamacazqui, Oh Xoxouhqui [oh verdísimo], Oh señor del Tlalocan, Oh señor del incienso [yiauhioe —oh yiauhtli (personificado)], Oh señor del copal: en verdad, los dioses del incienso [iauhique iauhtli (personificados)], los señores del copal —nuestros señores— se han refugiado... (Ortiz, 1980: 293)

Y uno de los Tlaloques, según los informantes de Sahagún, era Yauhqueme, "el vestido de *yauhtli*", que lleva "su gorro de papel pintado de color de *yauhtli*" (León Portilla, 1958: 131).

El *yauhtli* es una yerba de flores amarillas, en cerrados ramilletes, perfumadas, que florece en tiempo de lluvias y que, fumada, parece tener



Figura 26
Semillas de *Piltzintzintli* o *Tlanzintle* (fotografía de Mercedes de la Garza)

efectos alucinógenos (Schultes y Hofmann, 1982: 57);[32] sin embargo, no tenemos referencias de un uso adivinatorio de ella, sino que fue principalmente medicinal, preparada como infusión, y también se empleó como incienso, mezclada con copal. Entre sus diversas virtudes curativas, se señala que evacúa la orina, estimula la menstruación, provoca el aborto, favorece el parto, quita el dolor de cabeza, combate los venenos, sana diarreas, empacho y úlceras, deshace tumores; mezclada con cacao y con estafiate cura la tos y el frío y sana a los que escupen sangre y tienen calentura (Sahagún, 1969, III: 326-7; Hernández, 1959, I: 206, 304, 323-325; *Florentine Codex*, 1950-1969, Libro 11: 145; De la Serna, 1953: 249; Ruiz de Alarcón, 1953: 135).

Pero según las fuentes, el *yauhtli* también tenía efectos sobre la mente: Vetancurt dice que "aprovecha a los locos"; Hernández, que "alivia a los dementes y a los espantados y atontados por el rayo", y el *Códice Florentino* señala que "si a alguno le truena un rayo o se hace malvado, arde junto a él. Con ella algo se alivia" (Vetancurt, 1971: 62; Hernández, 1959, I: 324; López Austin, 1971: 135).[33] Así, sus poderes psicoactivos parecen producirse mejor cuando se quema o cuando se aspira en forma de polvo. El *Códice Florentino* y Sahagún confirman esto al describir la fiesta de *Xocotl Uetzi:* dicen que a los esclavos que iban a sacrificar quemados, primero les arrojaban polvo de *yauhtli* en la cara "para que perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte"; en seguida, les ataban las manos y los tobillos, y los arrojaban al fuego (*Florentine Codex*, 1950-1969, 2: 115; Sahagún, 1969, I: 121).

La diosa de las yerbas medicinales, Teteo Innan está muy directamente asociada con el *yauhtli*, pues es patrona de las parteras, y esta planta tenía un importante uso obstétrico, como hemos señalado. Un himno dedicado a la deidad dice:

> Amarillas son tus flores,
> Es nuestra Madre, la del rostro con máscara.
> ¡Tu punto de partida es Tamoanchan!...
> La diosa está sobre el redondo cacto;
> Es nuestra Madre, Mariposa de Obsidiana...
> En las Nueve Llanuras,.
> se nutrió con corazones de ciervos
> (Sahagún, 1969, IV: 296).

Además de las flores amarillas, que tal vez son de *yauhtli*, este himno menciona un "redondo cacto", que puede ser peyote; una epifanía de mariposa, animal sagrado, el cual también se encuentra posado sobre un motivo redondo en la escultura de Xochipilli (que ha sido interpretado como un hongo, pero que bien puede ser un botón de peyote); "nueve llanuras",





Figura 27
Yauhtli o pericón (fotografías de Mercedes de la Garza y dibujo de *Plantas de los dioses*, p. 57)

[32] Lozoya, por su parte, asegura que no es alucinógena, y Díaz (1975: 162) dice que en 1973 se descubrió que los huicholes fumaban *Nicotiana rustica* mezclada con [illegible] ello produce "visiones e imágenes similares al peyote". Cita a Martínez M., *Las plantas medicinales de México*, quien asegura que alguna de las especies de *Tagetes* es narcótica y tóxica.

[33] Hernández dice que los mechoacanenses le llamaban *tzitziqui*.

alusión al inframundo, a donde suelen ir sin necesidad de morir los que logran externar su espíritu; y corazones de ciervo, que es la epifanía animal del peyote, por lo que "nutrirse" con ellos puede significar comer peyote. Además, la diosa procede de Tamoanchan, es decir, parece formar parte del grupo de dioses que surgieron del sacrificado árbol florido del lugar original.

Hay otras variedades del género *Tagetes* que usaban los nahuas, principalmente para curar; ellas son el *cempoalxóchitl* (*Tagetes erecta*), el *macuilxóchitl* (*Tagetes canulata*) y el llamado *tepecempoalxóchitl* o "*cempasúchil* del cerro". Hernández destaca que hay siete variedades y que sanan diversos males y excitan el apetito venéreo. Se usaban como ofrenda a Huitzilopochtli, ensartadas en hilos, en la fiesta del noveno mes, Tlaxochimaco. Del *macuilxóchitl*, cuya personificación es la deidad del mismo nombre, se dice que hay macho y hembra, ésta es grande y aquél, pequeño y con una sola flor (Sahagún, 1969, I: 183; *Florentine Codex*, 1960-1969, 11: 200; Hernández, 1959, I: 221). Como hemos dicho antes, las plantas psicoactivas sagradas por lo general se consideraban diferenciadas sexualmente, por lo que éstas, si no son psicoactivas, sí están muy relacionadas con ese grupo de plantas.

Iztauhyatl

Una de las hierbas medicinales más usadas entre los nahuas fue el *iztauhyatl*, "agua de la deidad de la sal" (Fig. 28), cuyo nombre castellanizado es estafiate, y se ha identificado como *Artemisia mexicana*. Sahagún dice que "son los ajenjos de esta tierra, que son como los de España" (Sahagún, 1969, III: 327). Esta planta se identificó con el ajenjo (*Artemisia absinthium*), que no existía en América, por ser del mismo género. Ambas especies no son propiamente alucinógenas, pero son psicoactivas (en el sentido que damos aquí a este término) porque tienen una sustancia llamada *tullona* que es tóxica y produce alteraciones cerebrales, las cuales dan lugar a convulsiones y alucinaciones (Lozoya, comunicación personal). Tal vez por eso forma parte de las plantas sagradas.

El *Códice Florentino* asienta que el *iztauhyatl* es pequeño y duro; de ramas cenicientas y follaje espeso; amargo como el ajenjo de Castilla y medicamento para muchas cosas; bebido cura la tos, la flema, el vértigo, la fiebre y aclara la orina. Cuando alguien está angustiado "en su corazón" o su humor es opresivo, se cuece el centro de los troncos y se bebe el agua. Se unta en la cabeza para quitar piojos. El jugo se aplica a los senos para curar tumores mamarios. La *Relación de Temazcaltepeque* dice que es "como inciensos de Castilla, con que se sahuman y lavan porque es yerba de buen olor. y les aprovecha para el dolor de cabeza" (*Códice Florentino*, 1950-1969, Libro 11: 165; *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, II: 149).

Como era una planta de Uixtocíhuatl, la diosa de la sal, en la fiesta de Tecuilhuitontli las mujeres hacían guirnaldas de *iztauhyatl* y de flores. Asimismo, estaba relacionada con el dios Opochitl, uno de los Tlaloques; ello muestra que era también una de las plantas sagradas de Tláloc (Sahagún, 1969, I: 117; León-Portilla, 1958: 103). Por eso, se usaba también para



Figura 28
Iztauhyatl o estafiate. *Códice Florentino*, Libro 11, dibujo 567

curar al "tocado de rayo", mezclada con varias otras yerbas, en una poción caliente que se daba a beber al enfermo. También le untaban una cataplasma con *iztauhyatl*, yerbas diversas que habían sido tocadas por el mismo rayo, incienso blanco, cera de *xochiocótzotl* (liquidámbar) y *yauhtli*. Y por ser planta de Tláloc, su jugo untado en el pecho ayuda a cruzar un río (*Códice Badiano*, 1964: 181).

El empleo del estafiate continuó durante la Colonia, ya que lo mencionan varias fuentes, entre ellas De la Serna, quien dice, por ejemplo, que un curandero a una negra enferma "...con la yerba que llaman *Estaphiate* le estava curando las espaldas con arta indecencia" (De la Serna, 1953: 101). Y se usaba para la magia amorosa, al lado de invocaciones para que regresara el amante (Quezada, 1975: 95).

PLANTAS PSICOACTIVAS DE LOS SEÑORES

Los nobles acostumbraban ingerir o fumar hongos y plantas psicoactivas al terminar sus banquetes, como hemos señalado en el caso de los hongos. Quizá esta costumbre tuvo algún sentido ritual, pues, al salir del estado alucinante, se hacían ofrendas a los dioses; pero, si es así, ese sentido fue sólo la vivencia de externamiento del espíritu y la comunicación con lo sagrado, sin el fin práctico que tuvo la ingestión de alucinógenos en las ceremonias chamánicas, que fue diagnosticar enfermedades y curarlas, encontrar personas y cosas perdidas y conocer el futuro, principalmente.

Los hongos y plantas psicoactivas que usaban los señores se mezclaban generalmente con cacao, que se bebía al terminar el banquete, o bien se pulverizaban para ser fumados, en combinación con tabaco y con resinas olorosas como el liquidámbar. Un poema, que parece referirse a esos finales de reunión, asienta:

El cacao floreciente [*xochicacahuatl*]
ya está enardeciendo;
la flor de tabaco
ya se ha repartido
Si no lo saborea mi corazón,
embriaga a mi corazón
(Garibay, 1964, I: 18)

Entre las flores usadas en estos preparados que se mezclaban con el *cacauatl*, para producir el *xochicacahuatl*, están: *yolloxóchitl*, *mecaxóchitl*, *tlil xóchitl*, *tecomaxóchitl*, *quetzalaxochiatl* y *teonacaztli* o *xochinacaztli*.

Cacauatl

El cacao, *Theobroma cacao* (Fig. 29), es él mismo una planta psicoactiva, pues contiene teobromina que es un estimulante semejante a la nicotina del tabaco. Hernández (1959, I: 303-305), al describir el árbol del cacao o *cacahoaquáhuitl*, menciona el uso de esta semilla como moneda y describe la bebida, que Molina y Siméon registran como *cacauaatl* (Siméon, 1977; Molina, 1970: 10). Preparada sólo con cacao, la bebida se usaba como medicina para "templar el calor y mitigar los ardores a los enfermos de gravedad". Mezclada con *holli* cura la disentería. Pero generalmente se preparaba con distintas flores, frutos y plantas molidas. Según Hernández, se le agregan frutos de *mecaxóchitl*, de *xochinacaztli* y de *tlilxóchitl*, que fortalecen el corazón y el estómago; se agita la mezcla y se vacía de un vaso a otro hasta producir espuma. "La propiedad de la bebida compuesta es excitar el apetito venéreo; la simple refresca y nutre grandemente" (Hernández, 1959, II: 305).

Otra forma de preparación es como *chocóllatl*: semillas de *cacauatl* y de *póchotl* en igual cantidad. Este *póchotl* no es el árbol que hoy llamamos pochote, con espinas en el tronco y que da semillas cubiertas de una espesa capa de pelusa, como algodón, sino una yerba con flores amarillas como las de *cacaloxóchitl* (Hernández, 1959, II: 120). Esta bebida engorda mucho, por lo que "la administran también con gran provecho a los tísicos, consumidos y extenuados" (Hernández, 1959, I: 305).

Y por muchas otras fuentes sabemos que el cacao se mezclaba también con hongos y flores psicoactivas, como la *cacauaxóchitl* y la *tecomaxóchitl*, costumbre que pervive hasta hoy.

Poyomaxóchitl o poyomatli y cacauaxóchitl

En los poemas nahuas se mencionan frecuentemente flores con poderes psicoactivos (que Garibay traduce como "narcóticos") a las que llaman *poyomatli* o *poyomaxóchitl*. Por ejemplo, en el canto de Totoquihuatzin, rey de Tlacopan, se expresa, asociando esas flores con las creaciones artísticas:

Aquí ofrendo ahora flores que narcotizan
[*poyomaxóchitl*],
son pinturas de cantos de mil colores
(Garibay, 1965, III: 19).



Figura 29
Planta de cacao

Y en un monólogo, Nezahualcóyotl dice:

> ...yo bebo flores que embriagan [*ucan poyoma*],
> ya llegaron las flores que causan vértigo...
> son flores de placer que se esparcen...
> con bellas flores narcóticas [*quetzalpoyomatl*]
> se tiñe mi corazón...
> (Garibay, 1968, III: 11)



Figura 30
Emperador Moctezuma con cañuto de fumar y oliendo un ramo de flores. *Códice Vaticano Latino* 3738, Lám. LXXXIV

Garibay describe *poyomatli* (*poyoma, poyon*) como "bebida mixturada de flores aromáticas", o como "narcótico de flores" (*xochin poyon*) (Garibay 1965, II: CXXII), pues en los poemas el nombre se refiere, al parecer, al poder alucinógeno de varias flores, no a una flor en especial.

Sahagún menciona el nombre al describir los cañutos para fumar:

> ...se hacen de muchas y diversas maneras, de hierbas olorosas, molidas y mezcladas unas con otras, con que los tupen muy bien de rosas de especies aromáticas, del betún llamado *chapopotli*, y de hongos, de rosa llamada *poyomatli* y de otras (Sahagún, 1969, III: 151).[34]

Obviamente, los hongos y las flores incluidos en esta mixtura eran alucinógenos, pues las flores eran *poyomatli*, "flores que narcotizan". El uso de estos cañutos por los gobernantes se corrobora con una imagen de Moctezuma, que lleva un cañuto para fumar en la mano derecha y un ramo de flores en la izquierda (*Códice Vaticano Latino* 3738, Lám. LXXXIV) (Fig. 30).

Rémi Siméon dice que la *poyomatli* es una flor parecida a la rosa, pues a todas las flores grandes les llamaban rosas, pero Hernández es más preciso: describe a la *poyomaxóchitl* como flor blanca con el extremo amarillo como la *cacaloxóchitl* o "flor de cuervo" (Hernández, 1959, II: 96), que es la plumeria (*Plumeria rubra*). Se refiere a los pistilos amarillos que sobresalen del cáliz de la flor. La plumeria tiene flores amarillas, blancas y rojas, muy perfumadas, las cuales se usaban en los ritos para hacer guirnaldas; es una de las llamadas "flores de mayo" (*Florentine Codex*, 1950-1969, Libro 11: 205; Sahagún, 1969, III: 329).[35] Además, tanto esta flor, como esa *poyomatli* blanca, eran el mejor remedio para la "mente abdérica" y la "micropsiquia" (temor o pusilanimidad), según el *Códice Badiano*; éste registra que se mezclaban con otras plantas, tierra blanca y agua de río o de lluvia, en una poción para beber, y con ellas se preparaba un ungüento, al que añadían sangre de zorra y de zorrillo, sangre y excremento de lombriz y de *acucueyálotl*, laurel, excremento de golondrina triturado en agua y espuma de mar (*Códice Badiano* (Guerra), 1955: 193).

En otra parte, Hernández dice que *poyomatli* es una especie de helecho, pero que "hay otra raíz del mismo nombre, con la cual, por una extraña locura, creen los indios que se les revelan cosas ocultas y venideras" (Her-

[34] Ver Pomar, 1975: 35.

[35] Ver Clavijero, 1968: 11. Estas flores se usan todavía hoy en Tepoztlán para hacer guirnaldas que se ofrecen a los santos y se cuelgan en las cruces de los caminos; es decir, han conservado su sentido ritual.

nández, 1959, I: 105); por esta cita se confirma que el término *poyomatli* se aplicaba a distintas flores y plantas con efectos psicoactivos.

Por su parte, el *Códice Florentino* menciona las flores *poyomatli* al describir a la *cacauaxóchitl* (Fig. 31), una de las plantas más mencionadas en los poemas nahuas, que no es la flor del cacao, sino, según el *Florentino*, un árbol amarillo, pequeño, como el *acuilloxóchitl*, y fragante como el *yolloxóchitl*. Su olor es muy denso y penetrante. Tiene flores como copas. "El nombre de sus flores es *poyomatli*"; el árbol, las flores y el follaje tienen agradable olor, perfumado, aromático (*Florentine Codex*, 1950-1969, 11: 202).

Dibble y Anderson identificaron al *cacauaxóchitl* como *Lexarza funebris*, mientras que Wasson y Schoenhals dicen que es *Quararibea funebris*, gran árbol tropical con flores blancas (Wasson, 1983: 101-102, 124; Schoenhals, 1988). Pero ambos nombres científicos son sinónimos. Lo esencial es que las flores son *poyomatli*, es decir, tenían efectos psicoactivos, pues el propio *Códice Florentino* dice más adelante:

> Poyomaxóchitl
> Este es el cáliz de *cacauaxóchitl*. Dicen que lo hace a uno tartamudear, que lo enloquece, que lo excita. Lo hace a uno tartamudear, lo enloquece a uno, lo excita (*Códice Florentino*, 1950-1969, 11: 212).[36]

En los poemas nahuas se confirma la relación entre el *cacauaxóchitl* y sus flores *poyomatli*:

> Se yerguen nuestras flores en el tiempo de lluvia.
> Y la flor de cacao [*cacauaxóchitl*] fragante se va abriendo,
> exhala aroma y caen en lluvia enervadoras flores
> [*poyomatli*] (Garibay, 1968, III: 5).

Pero también se llamaba *cacauaxóchitl* a una planta descrita por Hernández como un arbusto con muchos tallos, hojas "como de solano" y flores escarlata, oblongas, con forma de corales, de donde salen cápsulas también oblongas, pequeñas y negras. Señala que se muelen estas cápsulas y se agregan al *cacauatl* (cacao) para aumentar su espuma y darle cuerpo. Además, el polvo es curativo, pues instilado en la nariz con agua contiene hemorragias y el jugo cierra las heridas (Hernández, 1959, II: 232). O sea, no se trata del gran árbol con flores blancas, sino de otra planta que agregaban al cacao. En el *Códice Magliabecchiano*, fol. 84r se dibuja a dos personajes sentados comiendo flores sagradas a los lados de un arbusto con flores en color escarlata, como las define Hernández, y largos pistilos amarillos (Fig. 32). La imagen revela que este arbusto también era psicoactivo.

Hoy día se siguen usando las flores blancas del *cacauaxóchitl* (denominadas "rosas de cacao" y "madre de cacao") en una bebida llamada *pozonque*, que incluye maíz y cacao (Schoenhals, 1988).[37]

[36] Trad. de Wasson, 1983: 138.
[37] En Chiapas se le llama *puzunque*.



Figura 31
Cacauaxóchitl. Códice Florentino,
Libro 11, dibujo 684

Tecomaxóchitl

Otra planta psicoactiva (muy cercana a las *Datura*, ya que contiene alcaloides alucinógenos, como la escopolamina[38]), es la *tecomaxóchitl* o *chichiualxóchitl* (Fig. 33), *Solandra guerrerensis*; se conoce también como *itzuquatzitziqui*. Es una planta trepadora que en Morelos se denomina comúnmente "copa de oro" por sus grandes flores amarillas en forma de copas; da frutos verdes, redondos, como de 8 cm de diámetro, que contienen hileras de pequeñas semillas negras. Dice Sahagún que también se llama *chichiualxóchitl* porque la flor, que es olorosa y hermosa, parece seno de mujer. Y el *Códice Florentino* la describe como una planta trepadora, con tallos como cuerdas, perfumadas flores amarillas como campanas y con estambres; añade que se bebe mezclada con cacao, pero muy diluida, pues cuando se bebe mucho, sobreexcita los testículos y causa la muerte por sed; pero tomando una poca en mucho vino, calma y aquieta (Sahagún, 1969, III: 332; *Florentine Codex*, 1950-1969, Libro 11: 206).

[38] Según Schultes y Hofmann, 1982: 56.



Figura 32
Códice Magliabecchiano, foja 84r

Al parecer era otra de las flores que usaban los nobles en sus banquetes, otra *poyomatli*, pues Hernández asienta que "los príncipes indios las siembran en sus huertos", y, como hemos dicho, se añadía al cacao, la bebida por excelencia de los señores. Pero también era medicinal: se usaba para sanar "envaramiento" del cuello, provocar la orina, curar la tos y el dolor de cabeza y, como otras plantas psicoactivas, aliviaba la gota (Hernández, 1959, I: 141-142; Sahagún, 1969, III: 17, 181; *Florentine Codex*, 1950-1969, Libro 11: 146).[39] *La Relación de Huaxtepeque* informa que la corteza del *tecomaxóchitl* es buena para el dolor de pechos, de golpes o de hinchazón; la preparan molida y mezclada con liquidámbar (*Relaciones geográficas del siglo* XVI, 1982-1986, 1: 209).

QUETZALAXOCHIATL

Entre las plantas psicoactivas de los señores podemos situar a la ninfea blanca (*Nymphaea ampla*) (Fig. 34), ya que algunos poemas nahuas men-

[39] Ver Rémi Siméon, 1977, y Vetancurt, 1971: 40.

cionan flores acuáticas embriagantes, que eran ingeridas por los nobles poetas:

> Ya se embriagó con la flor
> del agua preciosa [*quetzalaxochiatl*]: lo ha impregnado
> totalmente (Garibay, 1968, III: 33).

Y también se habla de un licor preparado con estas flores:

> Él ya bebió el precioso licor
> de las flores acuáticas [*quetzal axochioctli*]
> (Garibay, 1968, III: 34).

José Luis Díaz recuerda que las ninfeas (*Nymphaea spp.*) fueron plantas sagradas muy importantes en Egipto, China, India y Tibet; destaca el uso actual de una de las especies, precisamente la *Nymphaea ampla*, para producir efectos alucinógenos en Chiapas, pero no por indígenas, sino por "extranjeros y mexicanos visitantes", y cita los poemas nahuas mencionados arriba, pensando que se refieren a la *Nymphaea ampla*, interpretación con la cual estoy de acuerdo. Además, como resultado del estudio químico y farmacológico de la planta, asegura que contiene alcaloides que pueden ser psicotrópicos (Díaz, 1975: 176-181).

Los textos nahuas citados muestran que, efectivamente, los nenúfares con poderes psicoactivos, llamados *quetzalaxochiatl*, se usaron como embriagantes entre los señores nahuas.





Figura 33
Tecomaxóchitl o copa de oro
(dibujo de Mociño y Sesé, X, p. 353, y
fotografía de Mercedes de la Garza)

Teonacaztli

Rémi Siméon menciona una planta, cuya traducción literal es "Oreja sagrada". La describe como "planta de hermosa flor amarilla que se usaba para dar perfume a la bebida de cacao" (Siméon, 1977: 487). Por el término "sagrado" en el nombre de esta planta, tal vez se trate también de una planta con propiedades psicoactivas. Parece corresponder a la que Hernández consigna como *xochinacaztli* o flor de oreja. La describe como un árbol de hojas largas y angostas que cuelgan, flores divididas en hojas que son purpúreas en su parte interna y verdes en la externa, de olor agradable y con forma casi de orejas. El fruto es de temperamento caliente y seco. En cuanto a su uso, dice:

> ...se agrega a la bebida de *cacaoatl*, y tomado con agua presta los auxilios propios de las cualidades antes dichas. Nace en regiones cálidas, y nada hay más frecuente en los mercados de los indios ni tenido en mayor estima que esta flor, con que adquiere la famosa bebida un gusto sumamente agradable, sabor y olor deliciosos, y cierta índole saludable, pues dicen que quita la flatulencia, adelgaza la pituita [mucosidad], y calienta y fortalece el estómago frío o débil, así como el corazón (Hernández, 1959, II: 67-8).

William Edwin Safford, en 1911, identificó a la orejuela como *Cymbopetalum penduliflorum*; la halló en Guatemala y Chiapas para dar buen

sabor y olor al chocolate, del mismo modo que se usaba entre los nahuas (Reents-Budet, 1994: 78).

Xochiocótzotl o xochiocotzoquahuitl

El *xochiocótzotl* o liquidámbar, que se mixturaba con las flores psicoactivas que hemos mencionado, es un árbol de cuya resina olorosa dice Hernández: "mezclado a los tabacos fortalece la cabeza, el estómago y el corazón, produce sueño y mitiga el dolor de cabeza que proviene de causa fría". Y Torquemada señala que el licor "es suave en olor y medicinal en virtud"; lo mezclan con la misma corteza para cuajarlo y hacen de él unos panes envueltos en hojas grandes, que se usan como perfume (Hernández, 1959, I: 112; Torquemada, 1975-1983, IV: 429).[40] Este árbol no tiene otras propiedades psicoactivas más que producir sueño, pero lo he mencionado aquí por su asociación con las plantas psicoactivas de los señores y porque fue un componente esencial de la bebida de cacao.



Figura 34
Quetzalaxochiatl o ninfea blanca.
Tomado de Schultes y Hofmann, *Plantas de los dioses*, p. 51

LA PLANTA QUE "AHUYENTA A LA MISMA MUERTE": *PICIETL*

El *picietl, Nicotiana rustica* (Fig. 35), y el *quauhyetl, Nicotiana tabacum*, fueron las dos especies de tabaco que usaron ritualmente los nahuas y a las que llamaron *yetl*. La palabra "tabaco" viene de las Antillas, donde los españoles tuvieron el primer contacto con esta planta, a la que denominaron "hierba sagrada" por sus múltiples virtudes. Ambas especies pertenecen a la familia de las *Solanaceae*, como las *Datura*, y alteran también la percepción, pues contienen escopolamina, como todos los géneros de esta familia.

La especie principal de tabaco usada por los nahuas fue la *Nicotiana rustica*; el calabazo con *picietl* era uno de los objetos rituales más importantes, tanto en los templos, como en la parafernalia chamánica, pues la planta fue considerada, al igual que entre los mayas, la medicina sagrada por excelencia, espiritual y física; por tanto, una deidad.

El *picietl* se usó en pomadas para emplastos; bebido en infusión, solo o mezclado; se usaba en lavativas, mezclado con pimienta; combinado con cal (*tenexyetl*) para masticarse; fumado en cañutos de caña, y aspirado en polvo por la nariz, entre otras formas. Dice Vetancurt que cura tantas cosas, que...

> ...parece que auyenta la misma muerte... tomado en polvo por las narizes... descarga la cabeza, haze sentir menos los trabajos, y cuidados de esta vida, y parece que entra en el espíritu un descuydo y olvido de la facultad animal, y aliento de la vital... tomado por la boca... haze a los hombres ágiles y promptos para cualquier exercicio corporal, principalmente para el más sensible de esta vida que es caminar... y es dañoso si se continúa por vicio, bien conocida está la experiencia en todo el mundo (Vetancurt, 1971: 64).[41]

[40] Ver Clavijero, 1968: 19.

[41] Hernández describe estas mismas cualidades en su *Historia natural de Nueva España* (1959, I: 81-2).



Figura 35
Picietl o tabaco. *Códice Florentino*, Libro 11, dibujo 512

Una planta que da energía, quita el dolor y el cansancio, estimula el aliento vital y cura enfermedades es comprensible que fuera considerada la planta sagrada por excelencia. Todas estas cualidades derivan de sus propiedades narcóticas, que permitían adormecer serpientes, hormigas dañinas, brujos, etc.; quitaba el dolor de cabeza y el de las caries; hecha polvo, curaba diviesos; las hojas maceradas y mezcladas con cal se aplicaban al cuerpo para curar la gota y el cansancio; y las hojas masticadas, "emborrachan a la gente, desmayan a la gente, embriagan a la gente, y matan el hambre y las ganas de comer", como expresaron los informantes de Sahagún (López Austin, 1969: 147; 1972: 139, 145).[42] Además, se usaba en forma de lavativa, mezclado con sal, pimienta negra y pimienta pálida, para sanar "enfermedad recurrente de podredumbre del vientre" (*Códice Badiano*, 1955: 163).

Hernández llama al *yetl* que se fumaba "tabacos de los haitianos" (tal vez porque incluían *picietl y quauhyetl*) y dice que eran trozos de caña huecos y perforados, untados por fuera con polvo de carbón, y llenos de *yetl*, del liquidámbar llamado por los indígenas *xochiocótzotl*, y a veces de algunas yerbas calientes y aromáticas (entre las que estaban las *poyomatli* y los *teonanácatl*, como hemos dicho antes). Encendidos por la parte donde están cargados y aspirando por la otra parte el humo, se concilia el sueño y se embota toda la sensación de pena o cansancio; se calman también los dolores, principalmente los de cabeza, se expele la pituita (flema) que fluye del pecho, se alivia el asma y se fortalece el estómago. Pero su uso inmoderado ocasiona destemplanza cálida del hígado y sobrevienen caquexia

[42] Ver Sahagún, 1969, III: 169.

y otras enfermedades incurables (Hernández, 1959, II: 176). Así, tanto Hernández como Vetancurt, advierten sobre los peligros de la medicina sagrada.

En las reuniones de los poetas o de los nobles, se fumaban también esos cañutos de tabaco, al tiempo que se bebía cacao mezclado con flores psicoactivas. Esto significa que el fumar tabaco no tenía sólo un uso medicinal o ritual. Dice un poeta:

> Ponte en pie, percute tu atabal;
> dése a conocer la amistad.
> Tomados sean sus corazones:
> solamente aquí tal vez tenemos prestados
> nuestros cañutos de tabaco,
> nuestras flores (Garibay, 1964, I: 90).

Pero fundamentalmente el tabaco se usó como *tenexyetl*, es decir, mezclado con cal. De la Serna afirma que a diez partes de las hojas secas y trituradas de tabaco se les agregaba una parte de cal, y esta mezcla se masticaba y se colocaba entre las mejillas y las mandíbulas, o sea, del mismo modo que se utiliza la coca en Perú. El principio activo del tabaco está contenido en ácidos orgánicos cuya liberación se logra al tratarlo con bases alcalinas. Así se obtiene un alcaloide: la nicotina, de acción tóxica y cualidades narcóticas y excitantes bien conocidas. Esta forma de preparación del *picietl* fue la que más se usó entre los nahuas. Con ella desaparecía el cansancio, se quitaba el sueño, y espiritualmente, asegura Hernández, "llevado entre la boca y las mejillas produce un suave sueño o un tranquilo reposo de los sentidos y de la mente, embota el sentido de todas las penas..." (Aguirre, 1978: 20; Ruiz de Alarcón, 1953: 37-39; Pomar, 1975: 64; Hernández, 1959, I: 81-82).[43] Por eso, "lo consideraban ángel de la guarda atribuyéndole divinidad" (Ruiz de Alarcón, 1953: 37-39).

Y el piciete curaba mágicamente y era receptáculo de la presencia de los dioses. Dice Ponce, por ejemplo, que los que curan a los niños de espanto (*tetonalmacani*), le miran la mano, le alzan los cabellos de la mollera, invocan al sol para que lo cure y trazan una raya con piciete de la punta de la nariz hasta la comisura de la cabeza (Ponce, 1953: 10).

En los templos, siempre había *picietl*, pues entre los objetos requeridos estaban tabaco comestible, así como bolsa y jarrito para guardarlo, y formaba parte de las ofrendas a varios dioses, como Toci, a quien las mujeres presentaban tabaco y flores mientras bailaban (León-Portilla, 1958: 81, 99). Y Muñoz Camargo señala un uso adivinatorio muy peculiar del *picietl* en los templos: para saber si el dios Tláloc concedería o no lo que se le pedía, colocaban tabaco en unos vasos que dejaban en los altares, y luego regresaban a revisarlos; si hallaban en ellos huellas de pisadas de algún animal, en especial de águila, era señal propicia del dios, y lo manifestaban al pueblo con gran solemnidad, con trompetas, atabales y caracoles. Si

[43] Esta forma de preparar el *tenexyetl*, tan semejante a la de la coca peruana, es descrita por Las Casas (1967: 543-4).

alguien insolentemente blasfemaba, moría despedazado por los rayos del dios, pues el lugar era sagrado (Muñoz Camargo, 1892: 160).

El uso ritual del tabaco, como el de otras plantas sagradas, no se perdió con la conquista española; continuó durante toda la Colonia y se mantiene hasta hoy en las comunidades indígenas. En los conjuros curativos coloniales que da a conocer De la Serna, intervienen muchas veces invocaciones al *picietl*, al que llaman "el verde y pardo espiritado". Y en ciertas curaciones, como las que hacía un famoso "hechicero" de Cuernavaca, el dios Piciete era ayudado por otras deidades-plantas de fuerte poder alucinógeno:

> Luego le acompaña el *Piciete*, común superstición de los indios, y única esperanza de sus enfermedades; llámanlo espiritado porque le atribuyen divinidad, y conjurado porque le añade nueva fuerza con el conjuro... juntamente suelen mezclar otras dos yerbas que son: *Atlinan* [*nexehuac, Datura ceratocaula*], que es yerba del agua, y eliautli [*yauhtli*, pericón, *Tagetes lucida*], que es yerbaniz, dicen también que ayudaban el verde espiritado, y el pardo espiritado... (De la Serna, 1953: 88).[44]

LA BEBIDA QUE INVENTARON LOS DIOSES: *OCTLI*

La embriaguez provocada por bebidas fermentadas también tuvo un sentido religioso entre los nahuas antiguos; es decir, se consideró otra forma de externamiento del alma para comunicarse con lo sagrado, por lo que el *octli* o pulque, la bebida principal, se pensó de origen divino y sólo se consumía en contexto ritual y por los viejos.

El *octli* se obtiene del *metl*, maguey (*Agave atrovirens*) (Fig. 36). Hernández y la *Relación de Atengo* dan una descripción muy clara de la planta y sus usos entre los nahuas antiguos: el maguey es una planta de raíz gruesa, grandes hojas terminadas en punta y tallo muy alto con flores amarillas en el extremo; está siempre verde, y se siembra por renuevos, que brotan alrededor de la planta madre, en cualquier suelo. Tiene innumerables usos: de las pencas se hace leña, morillos para las casas, madera para cercar los campos y para cubrir techos; fibra para mantas y huipiles, hilo para coser, sogas y zapatos; jabón para lavar la ropa. Con las puntas de las hojas hacen agujas para coser y púas para el autosacrificio.

Después de sembrado, lo dejan crecer durante diez años y luego le hacen un hoyo en medio y sacan raspaduras de las que se alimentan por necesidad, a falta de tortillas y atole; del hoyo se saca agua, que es bebida por los caminantes por medio de un cañuto; hervida esta agua se llama aguamiel, y es medicinal: provoca las menstruaciones, "ablanda el vientre", propicia la orina, limpia los riñones y la vejiga, rompe cálculos, alivia la tos y el pecho. Las partes más gruesas de las hojas y el tronco se cuecen bajo tierra (barbacoa) y se comen; además, su jugo cierra las heridas. Las

[44] Ver Ruiz de Alarcón, 1953: 66-68, 76-78. Hernández (1959, II: 238) dice que las hojas se mezclan con polvo de almejas quemadas y se hacen píldoras que se llevan en la boca y extinguen la sed, calman el hambre, quitan el cansancio, etc.



Figura 36
Metl o maguey. *Códice Florentino*, Libro 11, dibujo 596

hojas asadas curan convulsiones y calman dolores, embotan la sensibilidad y producen sopor.

Por la destilación, el jugo se hace más dulce y espeso hasta que se condensa y produce azúcar. Volviendo a recocer la miel se hacen unos panes llamados *chianaca*, muy buenos para la tos. Del mismo jugo se hace "vino": diluido con agua, se le agregan cortezas de cidra y de limón [esto obviamente ya después de la conquista], la raíz llamada *quapatli* u *ocpatli* y otras yerbas para que embriague más. Si se deja acedar, se hace vinagre. Además, en las hojas de los magueyes crecen unos gusanos que se comen (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, I: 29-30; Hernández, 1959, I: 348-349).

Dice Motolinía (1971: 363), después de describir el *metl*, que el vino huele mal y embeoda reciamente, pero que bebiendo con templanza es saludable; todas las medicinas que se han de beber se dan al enfermo con este vino. Y efectivamente, las otras fuentes asientan que buena parte de las yerbas medicinales se administraban con pulque.

Respecto del origen del pulque, los informantes de Sahagún transmitieron el mito según el cual los inventores de la bebida fueron los anahuaca mixteca. Quien comenzó a agujerear los magueyes fue una mujer llamada Mayáhuel, el que halló primero las raíces que se echan en la miel se llamaba Pantécatl, y los autores del arte de hacer el pulque fueron Tepuztécatl, Quatlapanqui, Tliloa y Papaztactzocaca, quienes hicieron el primer pulque

en el monte llamado Chichinauhia, y también Popozonaltépetl, porque el pulque hace espuma. Una vez hecho el "vino", continúa la leyenda, convidaron a beber en el monte a todos los principales, viejos y viejas, a quienes sirvieron cuatro tazas únicamente para que no se emborrachasen. Pero el caudillo y señor de los cuexteca bebió cinco tazas, por lo cual perdió el juicio y se quitó el *maxtle* descubriendo "sus vergüenzas"; con ello, los demás se sintieron afrentados y decidieron castigarlo. El cuexteco huyó con todos sus vasallos y los que hablaban su lengua, hacia Panotlan, de donde habían venido; es el sitio que los españoles llamaron Pánuco. Desde entonces, los cuextecas fueron famosos por borrachos y desvergonzados, pues andaban sin *maxtles* hasta que llegaron los españoles. Además, se especializaron en artes de magia e ilusionismo, que, como hemos señalado antes, realizaban a veces en las casas de los señores. Los nahuas acostumbraban, por todo lo anterior, llamar cuexteca a cualquier desvergonzado, y asociaban la embriaguez al efecto de las plantas alucinógenas: "Siempre andan como bebidos los cuextecos —dice Sahagún— como si siempre anduvieran comiendo yerbas alucinógenas [*mixitl, tlápatl*] (Sahagún, 1969, III: 210-211; León-Portilla, 1965: 27-29).

En ese mito encontramos a las deidades del pulque, encabezadas por Mayáhuel, que representa a la planta misma, tal como aparece en algunos códices: en el *Borgia*, p. 68, la vemos saliendo del maguey, frente a una olla de pulque y un bebedor. En el *Laud*, Lám. XVI (Fig. 37), se representa sosteniendo una vasija con pulque y las hojas de *ocpatli* con que lo curaban descubiertas por Pantécatl, que era el esposo de Xochiquetzal (la diosa de las flores, asociada con las flores embriagantes). En el *Vaticano Ríos*, Lám. XXIX, aparece como una señora con 400 senos, símbolo de los dones del maguey, y de la fecundidad en general, pues es una diosa madre (como Artemis en Efeso). En el *Borbónico* (p. 8), donde se dibujan varias



Figura 37
Códice Laud,
Lám. XVI

vasijas con flores o con pulque espumoso, Mayáhuel se encuentra al lado de Xochipilli o Macuilxóchitl, ya que ambos representan la embriaguez, una con pulque y el otro con plantas alucinógenas. La diosa es patrona del octavo signo de los días: *tochtli*, conejo, animal que simboliza a los dioses del pulque; y es regente del octavo periodo entre los 20 del *tonalpohualli*, que empieza con *cemalinalli* (uno hierba). En el *Telleriano Remensis* le corresponde el día *ome acatl* (dos caña). Su punto cardinal es el sur (Spranz, 1973: 108-109).

Pantécatl fue el dios que "halló primero las raíces que se echan en la miel (del maguey)" (León-Portilla, 1958: 89).[45] Esta raíz se llama *ocpatli, quapatli y tlalpatli*, según Hernández, quien la describe como arbusto de tallos leonados, con hojas como de *mizquitl* y vainas, corteza roja y astringente; cocida cura disenterías, limpia los dientes, alivia la tos, cría carne, y mezclada al vino de *metl* o a cualquier otro, provoca la orina y aumenta la fuerza embriagante (Hernández, 1959, II: 119; Pomar, 1975: 65-66; *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, II: 68). No conocemos los componentes químicos de esta planta, por lo que no sabemos si tenía efectos psicoactivos; sólo se dice que facilitaba la fermentación del pulque y lo hacía muy embriagante. Tal vez el nombre *tlalpatli* corresponda al *tlápatl* (*Datura stramonium*) del que hablamos antes, lo cual explicaría su poder psicoactivo. Pero además, el hecho de que las cédulas españolas propusieron que no se sembrara la "raíz" que hace al "vino" fuerte, la *ocpatli* (De la Serna, 1953: 333-334: Sánchez, 1953: 212-213), se debió seguramente a que el pulque aderezado con *ocpatli* era el más fuerte y que producía las peores borracheras, o bien, a que los españoles conocían aquellas plantas y hongos que aderezaban al pulque y por eso lo prohibieron. Como dice Ashwell, *ocpatli* es un término que inventaron los indios, ante la prohibición de usar esa "raíz" en el pulque, para referirse a todas las plantas, raíces, frutas y flores, así como a los hongos alucinógenos, que se añadían al pulque para los ritos, pues el término *ocpatli* sólo significa "medicina del pulque" (Ashwell, 2006: 102).

Ese pulque con *ocpatli* corresponde al llamado *macuiloctli*, "pulque de cinco" o "pulque divino", que por ser más fuerte que los demás, era más sagrado; era el destinado a beberse en las principales ceremonias. A él se alude en el mito de Cuextécatl, que bebió cinco tazas en vez de cuatro. Pero más que haber bebido cinco tazas, Cuextécatl debe haber ingerido el *macuiloctli*, que seguramente contenía por lo menos *mixitl* y *tlápatl*, plantas alucinógenas a las que se refiere Sahagún cuando habla de las borracheras de los cuextecas, como destaqué arriba.

El propio Sahagún informa que el pulque era considerado como un dios. Dice que sus efectos eran atribuidos no al borracho, sino a la deidad del vino ingerida por él, por lo que...

> ... el que decía mal de este vino o murmuraba de él, le había de acontecer algún desastre: lo mismo de cualquier borracho, que si alguno murmuraba de él o le afrentaba, aunque dijese o hiciese mil bellaquerías, decían que

[45] Ver *Códice Telleriano* R., XVI.

habían de ser por ello castigados, porque decían que aquello no lo hacía él, sino el dios, o por mejor decir el diablo que estaba en él que era *Tezcatzoncatl* o alguno de los otros... no tenían por pecado aquello que hacían estando borrachos, aunque fuesen gravísimos pecados; y aun se conjetura con harto fundamento que se emborrachaban por hacer lo que tenían en su voluntad, y que no les fuese imputado a culpa y se salieran con ello sin castigo, y aun ahora en el cristianismo hay algunos o muchos que se excusan de sus pecados con decir que estaban borrachos cuando los hicieron... (Sahagún, 1969, I: 75-76)

Esto significa que la embriaguez con pulque, y sobre todo con *macuiloctli* se consideraba una posesión divina, un estado en el cual el hombre estaba en contacto con los dioses. Tezcatzóncatl era uno de los dioses del pulque, pero había varios otros, los Totochtin, Conejos, que eran Centzontotochtin o "Cuatrocientos conejos", los cuales simbolizaban los diversos modos de borracheras (al pulque mismo le llamaban *centzontotochtin*). El supremo de estos dioses era Ometochtli, "Dos conejo", asociado con el día del mismo nombre, que daba al que nacía en él la condición de borracho. Otros dioses del pulque eran Yiauhtécatl, Yauhqueme, Acolhoa, Tomiyauh, Quatlapanqui, Tlilhoa, Pantécatl, Toltécatl, Napatecuhtli, Papáztac, Tlaltecaioua, Tepoztécatl, Chimalpanécatl, Colhoatzintécatl. Pero el dios principal era, de acuerdo con Sahagún, Izquitécatl (Sahagún, 1969, I: 75, 324; León-Portilla, 1958: 93-98).

Había diversos ritos dedicados a esos dioses; como Ometochtli estaba relacionado con Xochipilli, la deidad patrona de los hongos y las plantas alucinógenas (lo cual confirma cuáles eran las plantas que se añadían al pulque), el sacerdote principal de aquel dios era maestro de todos los cantores que cantaban en los templos. Los otros sacerdotes del dios Ometochtli, se llamaban como los dioses conejo, y se ocupaban de los ritos correspondientes (León-Portilla, 1958: 89, 93-98). Uno de los ritos más destacados era el del "Tazón del conejo", que consistía en lo siguiente: colocaban un gran tazón con pulque de cinco o pulque divino (*macuiloctli*), y bailaban alrededor de él; se ponían en el tazón 203 tubos de caña, pero sólo uno de ellos perforado; todos absorbían de los tubos, y quien encontraba el perforado se quedaba solo bebiendo el pulque hasta que se embriagaba. Luego todos se iban (Sahagún, 1969, III: 210).[46]

La embriaguez era sagrada, por lo que se castigaba al que se emborrachaba sin tener derecho a ello. Dice Muñoz Camargo:

> Cuando se embriagaban, en sus borracheras veían ansí mismo grandes visiones y muy extrañas; aunque las borracheras eran muy prohibidas entre ellos y no bebían vino sino los muy viejos y ancianos y, cuando algún mozo bebía y se emborrachaba, moría por ello (Muñoz Camargo, 1892: 191).

Vetancurt, Sahagún y otros autores confirman que sólo se permitía beber a los ancianos y ancianas que pasaban de 50 años (algunos dicen que de 70), dos o tres tazas pequeñas de pulque, en las ceremonias. A veces en

[46] Ver León-Portilla, 1978.

las bodas, que eran ritos, lo permitían a gente plebeya, y a las paridas, los primeros días después del parto. El que violaba esta prohibición era castigado con la muerte (Vetancurt, 1971: 95; Sahagún, 1969, I: 120; *Códice Mendocino*, 1964: LXXII).

La *Relación de Meztitlán* relata un mito que claramente es de iniciación y que revela también el carácter sagrado de la embriaguez con pulque. Dice que Tezcatlipoca mató a Ometochtli, con el consentimiento de éste, "porque así lo eternizaba", ya que si no moría él morirían todos los que bebieran vino. Pero la muerte de Ometochtli fue "como un sueño de borrachera", pues volvió en sí sano y bueno. Después de esto, su nombre fue el principio de la cuenta de sus años, porque el primero se llama *Ce Tochtli* (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, II: 62).[47]

Ponce corrobora que en los diversos ritos: fiestas, bodas, partos, curaciones, ritos agrícolas, estreno de casas, etc., se hacían ofrendas de pulque a los dioses, acompañadas de gallinas "de la tierra" sacrificadas, piciete y "rosas" (*poyomatli, cacahuaxóchitl, tecomaxóchitl* y peyote, entre ellas, seguramente) con cacao. Una parte de estas ofrendas se colocaba delante del fuego, cuyo dios era Xiuhtecutli y la otra se llevaba al templo (Ponce, 1892: 6, 8, 372-380).

En la época colonial, algunos ritos prehispánicos siguieron realizándose en la clandestinidad, como he señalado antes, pero con variantes considerables en ciertos casos, por ejemplo, en el uso del pulque, que dejó de estar restringido a los ancianos, perdiendo así mucho de su carácter sagrado. Vetancurt afirma:

> Después de la Conquista empezaron los Indios, así principales como plebeyos a beber, y la embriagues dio fácil entrada a que bebiesen hasta caer (Vetancurt, 1971: 95).

A los chamanes se les encontraban en sus casas los tecomates con *ololiuhqui*, peyote y *tlitliltzin*, así como pulque con el cual hacían "hechicerías", como dice De la Serna. Sánchez de Aguilar da a conocer varias cédulas contra el pulque, ya que se usaba sin medida en las ceremonias "idolátricas"; por ello, éstas terminaban en crímenes y pecados "carnales y nefandos". Sin embargo, el uso del pulque (así como el del tabaco) en las fiestas religiosas ha continuado hasta hoy.

ANIMALES ALUCINÓGENOS

Diego Muñoz Camargo (1892: 191); al hablar de la adivinación, los sueños y las visiones obtenidas con plantas y hongos alucinógenos, asienta:

> ... tomaban cosas y las comían y bebían para con ellas adivinar... y la carne de un pájaro que llaman "pito" en nuestra lengua y ellos le llaman OCONENETL, que, comida la carne deste pájaro provoca a ver estas visiones...

[47] El texto dice: "cuenta de sus sueños", pero debe ser un error de paleografía pues, por el contexto, se habla del calendario: en vez de sueños, debe decir años.

Hernández habla del *oconenetl*, que es el pájaro carpintero, pero no destaca sus poderes alucinógenos, sólo dice que "es la especie mayor del pico marcio, y su polvo, comido, cura (según testimonio de los indios) a los hidrópicos" (Hernández, 1959, II: 11, 307);[48] de cualquier modo, el pájaro era usado como medicamento y tal vez, como los sapos del género *Bufo*, tuviera alguna sustancia psicoactiva, o bien ésta proviniera de lo que el pájaro se alimentaba.

Otra ave usada como medicamento fue el *tlapaltótotl*, que tiene en su interior una piedra "bezoar" con la cual curaban fiebres y estupor mental, y que se preparaba en una poción que daban al moribundo, con la finalidad de reanimarlo (*Códice Badiano*, 1964: 285). No sabemos más sobre la piedra bezoar de este pájaro, que parece haber sido un estimulante.

Y Martín de la Cruz, entre los remedios para la "mente Abdera" o idiotez, presenta datos de más piedras bezoares: "los pedrusquillos que se hallan en el buche de las aves *xiuhquecholtótotl*, y *tlapaltótol*, *tetlahuitl*, aunadas a las piedras preciosas *tlacalhuatzin* y *éztetl*, y una perla" (López Austin, 1975: 101). Una parte del líquido se bebe y otra se derrama en la cabeza del enfermo. Luego se le pone en la mano una piedra que está en el buche del *huactli*, así como hiel de lechuza. Así recuperará la salud mental.

Los nahuas usaron, también hecho polvo, el cuerpo de un reptil llamado *tapayaxin* (*Phrynosoma regali*) de muchos colores y con la cabeza erizada de púas, del que se decía que arrojaba sangre por los ojos y era tóxico (aunque en realidad es inofensivo). Se tomaba con pulque o con agua para curar hinchazones y contusiones de la cara, el "mal gálico" (sífilis) y los dolores que provienen de él, evacuar la causa de la enfermedad por los conductos superior e inferior y para provocar la orina mezclada de pituita (flema) (Hernández, 1959, II: 380; Siméon, 1977). Sin embargo, no hay referencias a efectos psicoactivos de este reptil, y si lo incluimos aquí es porque con él se curaban enfermedades para las cuales se usaban generalmente plantas psicoactivas.

Y se dice que en la época colonial los bultos sagrados de los chamanes contenían, entre otras cosas, sapos de piedra.[49] Éstos pueden aludir a los sapos del género *Bufo* que contienen sustancias alucinógenas, y que se emplearon entre los mayas, por ejemplo, añadiéndolos a la chicha, bebida embriagante. De manera semejante, los bultos de la parafernalia chamánica de los mayas contenían hongos de piedra, como una especie de amuletos que representaban a los hongos alucinógenos.

[48] Rémi Siméon (1977) dice que es una "especie de picoverde".
[49] Ver Capítulo II.

II. NAHUAS ACTUALES

En el sueño el alma se sale y
se va, aislada de la persona,
y sabe muy bien lo que hace
Don Lauro Conde,
Tepoztlán, Morelos

En este capítulo destaco la existencia de chamanes, la significación de los sueños y el uso de plantas sagradas en algunas comunidades nahuas de hoy, pero fundamentalmente dentro de la tradición indígena, dejando a un lado los nuevos "chamanismos" que han surgido en nuestro tiempo, al margen de esa tradición. El chamanismo indígena mesoamericano actual es quizá el único aspecto de la religión prehispánica que desafió a la imposición del cristianismo, luchó por sobrevivir después de la conquista, y oculto, escondido, huyendo de toda clase de persecuciones, con el único soporte de la tradición oral, ha conservado rasgos y finalidades básicos, que responden a su concepción del mundo y de la vida (*weltanschauung*), **al mismo tiempo** que se ha ido modificando, reinterpretando y adquiriendo nuevos significados.

Así, el chamanismo tradicional forma parte fundamental del patrimonio cultural intangible de los indígenas. La mentalidad de los individuos, escribe Lourdes Arizpe, "está configurada por la lengua, las normas sociales y las prácticas culturales de la colectividad en la que viven... [y] la *creatividad* confiere nuevas significaciones al patrimonio cultural en cada generación". Así, "se crean caminos para resguardar lo auténtico y, al mismo tiempo, se otorgan nuevos significados en el marco inusitado de la globalidad en la creación artística y la revitalización identitaria". El patrimonio cultural inmaterial "es un juego constante de presencia/ausencia. Y también de identidad/diferencia" (Arizpe, 2009: 7-11).

Por todo lo anterior, el hecho de haber buscado en el chamanismo náhuatl actual elementos de tradición prehispánica no significa querer encontrar conceptos inmutables, que hayan permanecido refractarios a las influencias extranjeras y al desenvolvimiento histórico, pues eso no existe para ningún grupo humano, por aislado que se encuentre su territorio geográfico, sino que busca, precisamente, rescatar ese patrimonio cultural intangible de dichos pueblos.

Las modificaciones, tanto de forma como de significado, que hallamos hoy en la tradición chamánica indígena, no sólo responden a la imposición violenta de una distinta religión, que le dio nuevos elementos, sino también a la situación social y política de las comunidades en el inevitable cambio y transformación que implica el devenir histórico.

Por otra parte, en varias otras etnias mesoamericanas y de fuera de esta área cultural hallamos muchos aspectos de origen prehispánico y de tra-

dición indígena, entre ellos, las ideas sobre los sueños y un importante empleo de plantas psicoactivas, como son los casos de los zoques, mixtecos, mixes, matlatzincas, mazatecos, huicholes, tepehuanos, tarahumaras, yaquis, indios Cuervo; y fuera de Mesoamérica y el norte de México, grupos de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil, como aymaras, tukanos, sibonduy, shipibo-conibo y otros. Pero hablar de ellos, aunque fuera únicamente de los mesoamericanos, rebasaría los límites de este trabajo.

Es tan vasto y tan complejo el campo del chamanismo actual, no sólo en el mundo mesoamericano, sino en el propio ámbito náhuatl, que este capítulo ha de ser considerado sólo como un ejemplo de ese patrimonio cultural intangible, respecto de los chamanes, los sueños naturales y los sueños inducidos con plantas psicotrópicas.

El chamanismo, de acuerdo con la definición que hemos adoptado en este trabajo, se encuentra en muy distintas comunidades nahuas, de tal modo que incluso en la ciudad de México hay todavía chamanes que usan yerbas antiguas y algunas prácticas prehispánicas, al lado de otras adquiridas en la Colonia y de innovaciones actuales. Un caso peculiar es el de la famosa chamana Doña Panchita, que se creía encarnación del gobernante azteca Cuauhtémoc y hacía curaciones milagrosas, sobre todo cirugías (Grinberg-Zylberbaum, 1987, I; Baytelman, 1986: entrevista 11).

Hay además varios grupos de chamanes, como los "espiritualistas" y los "espiritistas", que forman "linajes" y que surgieron en el siglo pasado o en éste, basados en doctrinas llegadas de fuera; esos grupos, que actúan principalmente como curanderos en poblados indígenas y en ciudades del centro de México, integraron algo de las tradiciones indígenas, sobre todo yerbas medicinales. Asimismo, han surgido nuevas sectas religiosas, tales como la Native American Church, movimiento revivalista indio de Estados Unidos, que adoptó al peyote como su planta sagrada (Mansferrer, 2003: 53).

Estos y otros muchos grupos tal vez han tomado algo de la tradición mesoamericana, pero difícilmente se pueden considerar como los depositarios de dicha tradición, por lo que de esos chamanes no hablaré aquí, ya que quedan fuera del marco de este trabajo. Sólo mencionaré a algunos que permanecen en sus comunidades rurales continuando, aunque resignificadas, las especializaciones indígenas de yerberos, curanderos y brujos, que recibieron de sus padres y abuelos, más o menos alejados de las influencias extranjeras.

Y, a propósito de esas influencias, quiero citar aquí unas significativas declaraciones, que hablan por ellas mismas, de la célebre chamana mazateca María Sabina y del menos famoso chamán, también mazateco, Apolonio Terán, quienes después de su contacto con Gordon Wasson, su "descubridor", y con todos los que llegaron tras él, expresaron lo siguiente respecto de sus hongos sagrados:

María Sabina:

> ...desde el momento en que llegaron los extranjeros a buscar a Dios, los *niños santos* perdieron su pureza. Perdieron su fuerza, los descompusieron.

De ahora en adelante ya no servirán. No tiene remedio. Antes de Wasson, yo sentía que los *niños santos* me elevaban. Ya no lo siento así. La fuerza ha disminuido.

Apolonio Terán:

...el hongo divino ya no nos pertenece. Su Lenguaje sagrado ha sido profanado. El Lenguaje ha sido descompuesto y es indescifrable para nosotros... ¡Ahora los hongos hablan *nguilé* (inglés)! Sí, es la lengua que hablan los extranjeros... Los hongos tienen un espíritu divino, siempre lo tuvieron para nosotros, pero llegó el extranjero y lo ahuyentó... Vaga sin rumbo por la atmósfera, anda metido entre las nubes. Y no sólo el espíritu divino fue profanado, sino también el de nosotros (los mazatecos) (Estrada, 1977: 119-120).

LOS CHAMANES

Sabemos que en los estados de México, Morelos, Guerrero, Puebla y Veracruz pervive la tradición chamánica náhuatl, gracias a los trabajos realizados por varios antropólogos y otros estudiosos de las costumbres indígenas. Se han recogido biografías de chamanes particulares y descripciones de sus funciones, de boca de ellos mismos o de sus parientes y pacientes, ya que su principal función es curar enfermedades del espíritu. Son particularmente importantes para nosotros las transcripciones directas y textuales, pues cada investigador es guiado por los intereses de su propia disciplina, pero afortunadamente, varios de ellos nos presentan esas transcripciones directas, además de sus interpretaciones. Por nuestra parte, hemos recogido datos sobre nuestro tema entrevistando a curanderos, chamanes y otras personas de Tepoztlán y de Santa Catarina, Morelos. Entre ellos, en 1988 a Don Lauro Conde y Don Alberto Palacios, y en 2009 al famoso chamán Don Miguel Torres, a Don Paulino Portugal, a Don Benito Noriega y a Don Javier Díaz.

LAS INICIACIONES DE LOS CHAMANES

Uno de los grupos de chamanes más fuertes en el área náhuatl, sobre todo en Morelos y el Estado de México, es el de los "graniceros", herederos de los antiguos *teciuhtlazqui* nahuas, sacerdotes del dios de la lluvia que controlaban vientos, lluvia y granizo. Los graniceros de hoy se dedican también a manejar "el tiempo": pueden hacer y deshacer nubes, "mandar el rayo" y evitar tormentas, granizadas o heladas que perjudican las milpas; su profesión es, por tanto, esencial para los campesinos. Una de las formas de alejar las nubes de tormenta y el granizo es prender incienso y hacer invocaciones; en Tlayacapan, Tepoztlán y otros sitios cercanos, lanzan cohetes benditos para alejar a las nubes malas y deshacer el granizo; además, queman *yauhtli* (pericón) con cedro y laurel para detener la lluvia, acompañando estas prácticas, seguramente, con fórmulas mágicas.

Estos chamanes todavía se inician por elección divina: son tocados por un rayo o reciben la encomienda en un sueño. Dice Don Benjamín Gar-

cía, de Tlayacapan, Morelos, que un día bajando del cerro cayó un rayo como a dos metros de donde él se encontraba y le quemó un pie. "Desde ese momento se sintió investido de poderes especiales para curar y hacer limpias y no puede negar su ayuda a quien lo solicite" (Baytelman, 1986: 67). Ello significa que una vez elegido, no pudo rechazar la profesión, y entonces aprendió a curar con yerbas escuchando a otras personas.

Otro granicero, también de Tlayacapan, Don Lucio Campos, se convirtió en chamán cuando fue herido por un rayo (Grinberg-Zylberbaum, 1987, I: 17).[1] Para él hay dos realidades: la visible y corpórea, y la invisible, que es donde residen los "trabajadores del tiempo"; estos seres sagrados están en contacto con los espíritus de los graniceros, confiriéndoles sus poderes sobrenaturales; podemos considerarlos, así, descendientes de los Tlaloques. Dice Don Lucio que el 5 de mayo de cada año, se reúnen los graniceros en una cueva que está entre el Popocatépetl y el Iztaccíhuatl, llamada Alcalecá; ahí piden poder a los "trabajadores del tiempo" para dominar las tormentas y granizadas.

Sobre su iniciación, este chamán relata que un día, mientras cuidaba sus vacas en el campo, vio venir hacia él una esfera multicolor y perdió el conocimiento: había sido herido por un rayo; a los ocho días empezó a ver en el campo pequeños seres que lo llamaban, dejó de comer y entró en un estado de grave enfermedad en el que no se podía mover; nadie lo pudo curar, y así se mantuvo tres años. Mientras su cuerpo era alimentado artificialmente, su espíritu estaba despierto recibiendo las enseñanzas de los "trabajadores del tiempo". En el primer año viajó por toda la tierra aprendiendo, de los "rebaños" de trabajadores del tiempo, a controlar las fuerzas naturales; durante el segundo, aprendió a usar las yerbas y el arte de la curación, y en el tercero llegó hasta el "sumo pastor" de los "rebaños", quien le indicó una vereda que conducía a tres montañas; más allá de ellas arribó a un paraje donde recibió la última iniciación: aprender a distinguir el bien del mal y el conocimiento de la conducta humana (le enseñaron tres cofres: uno con agua limpia, otro con agua turbia y el tercero con animales ponzoñosos). En ese sitio sagrado estaba Jesucristo en su cruz, pero sin clavos, "por su propia voluntad". Luego, el "sumo pastor" le ordenó regresar a su cuerpo físico y trabajar como chamán.

Así, de la misma manera que los chamanes mayas de hoy,[2] los graniceros nahuas creen que el aprendizaje chamánico sólo se logra con el espíritu separado del cuerpo; entre ellos, la separación se da en una enfermedad iniciática, semejante al estado de sueño en el que aprenden los chamanes mayas y otros chamanes nahuas que son principalmente curanderos.

Julio Glockner (2004: 44-45) recogió la descripción de un sueño que tuvo un granicero que vive en las laderas del Popocatépetl; él revela las creencias en un mundo espiritual paralelo a este mundo material, al que se accede a través del sueño; son las dos dimensiones de la realidad que los chamanes pueden manejar. El sueño es el siguiente:

[1] Todas las experiencias de Don Lucio le fueron relatadas a Jacobo Grinberg-Zylberbaum (1987).

[2] Ver Capítulo IV.

Que se abren las puertas del volcán y que me meto, que empiezo a revisar adentro. Adentro es una iglesia muy bonita, muy grande, de veras. Allí cada santito tiene un curandero. Entonces yo anduve mirando adentro, todo lo que es el volcán, y llegué a un rinconcito donde se veía Nuestro Señor Jesucristo, y el curandero me dice: "te lo dejo en tus manos". Era una imagen aquí sí, de la cintura para arriba. Bueno, pues yo lo vi que me lo eché en la bolsa nada más y seguí caminando. Anduve revisando donde estaba el señor San Miguel Arcángel, el señor San Gabriel... es que en el volcán hay todo. Allí está Nuestro Señor Jesucristo y a Él no le hace falta nada. Allí tiene todo, semillas y de todo. Allí está la abundancia y por eso tenemos que comer de ahí, del volcán. Por medio de las nubes ya lo vienen a regar y ya nosotros tenemos el pan de cada día. Es como si lo trajeran de allá, porque riegan, porque lo espiritual así es, y entonces, en lo material también.[3]

Carmen Cook de Leonard, al relatar una curación que la chamana Marina Rosas, de Nejapa, Estado de México, le hizo a Roberto Weitlaner, informa sobre la iniciación de Marina, que también era granicera. Dijo que fue tocada por un rayo y estuvo inconsciente por largo tiempo; recibió así poderes para controlar los temporales y curar enfermos...

... ya había muerto una vez, pero mis compañeros [seguramente los otros graniceros] estuvieron trabajando sobre mí y me revivieron. Me dieron por muerta y hasta entonces lo quiso creer el señor (su esposo). Luego fui a poner mi cruz. Me venían revelaciones y contestaciones. Ya cuando se va uno a recibir, ya empieza a tener revelaciones en el sueño (Cook de Leonard, 1966: 293).

Ello expresa que los graniceros, en el estado de inconsciencia (o enfermedad) que provoca el ser tocados por el rayo, fuerza sagrada del dios de la lluvia, reciben los poderes chamánicos, y después, la comunicación con los seres sobrenaturales se da en los sueños, es decir, en el otro estado en el que el espíritu está separado del cuerpo. De cualquier modo, el vínculo con lo sagrado sólo se logra con el espíritu externado, como se creía en el pasado prehispánico.

Conceptos semejantes encontramos entre los nahuas de Veracruz, quienes piensan que "la tierra, como madre de todo ser viviente, es también la que otorga el conocimiento de la medicina a los humanos, conocimiento que se revela en sueños o por 'muerte y vuelta a la vida' del individuo" (Reyes, 1970: 140). Es decir, la iniciación, que implica muerte de la vida profana y resurrección a una vida sacralizada, se produce con el espíritu separado del cuerpo, ya sea en el sueño o en el trance extático, que es semejante al de los curanderos coloniales, relatado por De la Serna.[4]

Otros chamanes revelan el carácter innato del "don" que les permite ser curanderos, por ejemplo, Don Rito Flores, de Emiliano Zapata, Morelos. Unas parientas del chamán le dijeron a Baytelman:

[3] El subrayado es mío.
[4] Ver Capítulo III. Iniciaciones de los chamanes.



Figura 1
Don Miguel Torres, chamán de Tepoztlán, Morelos, frente a su mesa o altar (fotografía de Mercedes de la Garza)

> ... el senor es "saurino" porque lloró en el vientre de su madre, Aunque estos individuos son sagrados él se "devaloró" porque su mamá le platicó el secreto a una comadre y esta lo divulgó, perdiendo él así gran parte de su futura efectividad. El señor... trabajó hasta los 40 años en el campo (1952) y desde entonces empezó a ejercer el don que Dios le había dado (Baytelman, 1986: 76).

Del mismo modo que en la época prehispánica y que entre los mayas, los chamanes son elegidos desde antes de su nacimiento para ejercer el curanderismo y la adivinación, es decir, tienen el "don"; lo esencial es guardar el secreto, como en el caso de Don Rito.

Pero las deidades dan avisos a los posecdores del "don" de diversas formas. Por ejemplo, un fuerte impacto, como la muerte de un hijo, o una epidemia en el pueblo. Doña Asunción, chamana de Hidalgo, perdió la conciencia en el velorio de su hijo y por su boca habló el asesino pidiendo perdón. Desde ese día, Doña Asunción se convirtió en curandera; se decía que su hijo muerto era el que curaba a través de ella. Y Don Inocencio Flores de la Cruz, de San Miguel Tzinacapan, Puebla, empezó a trabajar durante una epidemia en San Juan Tenexiapa, porque había aprendido algo al lado de su abuela, que era curandera. Dice que curaba porque le hablaban algunas "almas"[7] diciéndole si podía curar al enfermo; esas almas eran de difuntos; todo se lo decían en los sueños, hasta lo que debía cobrar. Ambos curanderos aprendieron a curar y ejercían el oficio gracias a la comunicación con almas de muertos, es decir, su espíritu externado, ya sea en trance (como Doña Asunción) o en el sueño (como Don Inocencio) se comunicaba con otros espíritus que le enseñaban cuál era la enfermedad y cómo curarla (Grinberg-Zylberbaum, 1987, I: 103-127).

Y el chamán Miguel Torres, de Tepoztlán (Fig. 1) dice que nació con el don. A los 8 años empezó a ver cosas, como una figura parada junto a su cama. A los 16 años empezó a buscar quién lo iniciara y visitó a varios curanderos porque sabía que él iba a ser alguien que curara; tenía deseos de ayudar a los muertos a salir del purgatorio. A los 17 años comenzó a hacer oración (oraciones católicas). Después tuvo una vida azarosa y libertina hasta los 33 años, en que se casó. Se inició porque tenía el don y por una enfermedad de su esposa: ocho días después de nacer su primer hijo, ella empezó con dolores; su papá le mandó una flor blanca que le ayudó mucho, pero siguió mal. Entonces llamaron a Doña Teodora Segura, que la curó con veladoras y listones rojos. Fue esta curandera quien inició a Don Miguel, "abriéndole el cerebro" para tener entendimiento, para tener videncia. Después, en una visión, se le apareció un viejito con gabán, morralito y sombrero, que es la encarnación del maligno. Éste le dijo que no iba a ser curandero sino brujo porque sus antepasados habían sido

[7] Desde la época colonial, los indígenas adoptaron el término occidental de "alma" para referirse al espíritu, lo cual no significa que la consideren del mismo modo que en la tradición occidental. Así, cuando hablemos de alma, ha de entenderse la concepción indígena del espíritu. Ver Introducción, II.

brujos, y lo tentó asegurándole que tendría mucho dinero; pero Miguel le respondió que quería ser curandero, lo arrojó contra una pared y se hizo curandero. Desde entonces tiene más poder que los brujos y se dedica principalmente a curar enfermedades espirituales, daño por brujería y pérdida del alma por "traumas" del pasado. Dice que los brujos también curan, pero "dan vida por vida", es decir, que si curan a alguien tiene que morir otra persona.

EL OFICIO DE CURANDEROS. ENFERMEDADES DEL ESPÍRITU

Muchos chamanes se dedican fundamentalmente a curar enfermedades "espirituales", o sea, psicosomáticas; son especialistas del espíritu. Las principales son, como en la época prehispánica, la "pérdida del alma" por "susto", el "mal aire" (los "aires" son entidades que causan enfermedades) y la brujería, o sea, el mal enviado por un enemigo (que incluye el "mal de ojo"). Sobre la pérdida del alma generalmente se piensa que por un susto la "sombra" (el antiguo *tonalli*) es capturada por los espíritus guardianes de la tierra, los ríos, los bosques, etc.; por los seres del inframundo, o bien por malos aires. Las almas que se pierden se quedan en el sitio del susto, o en poder del aire. Cuando alguien ha perdido el alma se le va el apetito, siente debilidad y depresión, duerme mucho y en un sueño agitado, sufre dolores. Sobre este mal, dice el granicero Don Benjamín García:

> ... yo los curo del "susto" y les "devuelvo la sombra". Eso sucede muy a menudo aquí. En este pueblo hay mucha gente mala, que hace "daños", que da comida envenenada. Entonces yo les doy una toma de la "Contrayerba". También trabajo con "aires" y otras enfermedades malas, como esa que le avientan a las personas y que aquí llamamos "cacihuiztle" (Baytelman, 1986: 72).[6]

Para los nahuas de la sierra de Puebla, entre las enfermedades espirituales la más común es la pérdida del alma (la sombra); creen que por un susto el *tonal* (fuerza de la vida, sombra) se va al inframundo, llamado Tlalocan, y el hombre se enferma. (El *Tonal* es el antiguo *Tonalli,* y este sitio, heredero del Tlalocan prehispánico, aunque éste no se hallaba en el inframundo, se concibe hoy como un lugar muy complejo constituido por diversas regiones.) "El *tlalocan* afecta la vida cotidiana por medio de la enfermedad", dice Knab (1984: 410).

Para esas enfermedades, el principal remedio son las limpias y la búsqueda de la sombra perdida. Un ejemplo muy claro de pérdida del alma y recuperación de ella es el de la chamana Modesta Lavana de Hueyapan, Morelos. Ella tuvo un susto frente al río; como estaba embarazada, era muy peligroso que se le desprendiera la sombra (que está en la muñeca, al lado del pulso). Le dio sueño, ganas de llorar y perdió el apetito. Entonces llamaron al curandero para que buscara la sombra. El curandero tiró trece maíces en una jícara (en la época prehispánica éste era uno de los medios

[6] Don Eulogio, curandero de Atlacholoalla, Morelos, también se especializa en "devolver la sombra" y curar "daños", o sea, males del espíritu (Baytelman, 1986: 85).

para adivinar la causa de las enfermedades), y como ninguno flotó, fue a buscar la sombra al río. Hizo varias limpias, una cura con copal y preparó pollo y tamalitos que los pacientes fueron a dejar al río para que el "aire" que había atrapado a la "sombra" no les hiciera daño. Pusieron flores y velas, rezaron y empujaron la sombra hacia una botella, en donde la llevaron hasta la cama de la enferma; ella bebió el agua con su sombra, y en su lugar quedó la ofrenda de pollo y tamales. Así se recuperó (Baytelman, 1986: 50). Ésta es una curación muy semejante a las practicadas por los chamanes mayas para la recuperación del alma perdida, y creemos que es de origen prehispánico.

Tal vez se trate del mismo caso de Modesta Lavana el que relata Alvarez (1977: 457), pues también es el de una curandera de Hueyapan que estaba embarazada y perdió la sombra en un río. Ella misma relató la siguiente forma de recuperar su alma, realizada por otra chamana:

> Entonces esta señora (la curandera) según lo que le viene en sueños, ve dónde se dañó la persona. Y me dijo que me acordara bien dónde me bañé, porque en su sueño aparecía una como laguna y que yo estaba con la criatura separada de ella [la niña de la que estaba embarazada]. A la niña la tenían en el agua.

Refiere que la curaron "levantando la sombra" con plátano guineo, listones y estambres para dejárselos a los duendes, a los aires que agarraron la sombra de la niña. Esto significa que incluso en estado fetal se puede perder el alma. En este relato se expresa también la importancia de los sueños para el diagnóstico de enfermedades: la chamana ve en sueños escenas sobre el origen de la enfermedad y ello le permite encontrar la curación.

Esta idea es compartida por los mayas, quienes piensan que los bebés pierden el alma con más facilidad, por no habérseles cerrado todavía "la mollera"; ello se debe a que el *pixán*, espíritu, alma, radica en la parte superior del cerebro. Por esa causa los niños son muy cuidados, y diariamente los interrogan acerca de lo que soñaron para detectar si no recibió algún daño su *alter ego* animal.

En San Miguel, Puebla, los curanderos también diagnostican las enfermedades mediante sus propios sueños: en ellos envían a su *tonal* (*tonalli*, que reside también en la parte superior del cerebro) al inframundo o Tlalocan, que conocen muy bien, para buscar ahí la causa de la enfermedad, y luego llevan a cabo las curaciones con ritos y ofrendas al lado del paciente. Pero el *tonal* de esos hombres también viaja al cielo, para la elección de mayordomos y preparación de las fiestas (Knab, 1984: 410). Aquí se expresa muy claramente la condición de chamanes de esos curanderos, pues sólo esos especialistas pueden viajar al cielo y al inframundo en estado de éxtasis.

Don Miguel Torres, de Tepoztlán, cura males por ojo, brujería y pérdida de la sombra. Por ejemplo, considera que una mujer tiene "trauma" cuando la violaron de niña; después de descubrir la enfermedad, la cura llamando a la sombra de la enferma: "¡regresa, regresa, Laura!", y cuando la sombra regresa ya se ha curado. O sea, que ese mal que ahora el chamán llama "trauma", por influencia de la medicina occidental (o de las decenas

de pacientes extranjeros que Don Miguel recibe) es la "pérdida del alma". A esta curación le llama "dar sombra", lo que corrobora que el *tonalli* se identifica en la actualidad como "sombra". Algunos creen que ésta se ubica en la muñeca, junto al pulso, como mencioné antes.

Al preguntar a Don Miguel cómo descubría la enfermedad de un paciente, me dijo que después de que le abrieron el cerebro veía la enfermedad y dónde estaba lo perdido a través de sus sueños, pues tener el cerebro abierto es lo que permite la videncia. Ahora su esposa es vidente y ella lo ayuda pues puede meterse en el cuerpo del paciente y ver cómo está adentro. Ha tenido otros ayudantes videntes. A ellos y a su esposa él los duerme, los hace entrar en trance y hace sobre ellos un movimiento con la mano "como aventándolos hacia afuera de su cuerpo". Así salen sus espíritus y los manda a buscar la maldad. Con el espíritu separado del cuerpo, afirma, se puede ir hacia el pasado o hacia el futuro.

Le pregunté si comen hongos y plantas para tener los "viajes astrales" (otro concepto tomado de sus pacientes extranjeros) y me dijo que el viaje astral y el trance se hacen con las plantas: los hongos, el peyote y otras cosas pero que él no los usa. Él, como ya logró a través de la oración que se le cerrara el cerebro, obtiene el trance sólo concentrándose y a través de los sueños. Esto significa, o bien que ya superó la necesidad de ingerir alucinógenos, o que no quiere revelar su uso, como les ocurre a muchos chamanes, a causa de la persecución policiaca.

A propósito de ésta, Julio Glockner (2006: 12) menciona las dificultades que tienen los indígenas para utilizar plantas en sus ritos tradicionales, ocasionadas por la arbitrariedad que el Estado comete en contra de los pueblos indígenas, y cita, entre otras, las palabras de un fiestero cora:

> En la sierra nayarita vivimos la etnia cora y profesamos nuestra propia religión tradicional, por lo cual en las ceremonias usamos plantas como el peyote... Las autoridades nos detienen por cultivar o poseer el peyote. Sin antes consultar a la autoridad tradicional de la comunidad, nos ponen a disposición de la autoridad competente para procesarnos.

Volviendo a Don Miguel, asegura que ha tenido muchos trances o "viajes astrales", ha hablado con el ángel y ha llegado al infierno y recorrido un camino elevado desde donde ve, abajo y a los lados, a muchos espíritus pidiendo ayuda. También ha viajado al pasado y al futuro, pero no ha llegado al cielo propiamente dicho, pues dice que ahí sólo se llega después de la muerte. O sea que el que llama "viaje astral" tiene relación sólo con el volar en estado de éxtasis, el "vuelo chamánico" característico de todos los chamanes del mundo. Don Miguel asegura que él logra todo a través de la oración y que cada año, el jueves santo, hace oración y ayuno toda la noche para fortalecer sus poderes. La práctica de purificación para el fortalecimiento de poderes es común a muchos chamanes, y la encontramos también entre los mayas actuales.

Así, por su capacidad de externar el espíritu y desplazarlo voluntariamente hasta el cielo y el inframundo, los espacios sagrados por excelencia del cosmos, los curanderos nahuas que hemos mencionado son hombres

sobrenaturales, son chamanes, como los naguales prehispánicos mayas y nahuas, y como los chamanes mayas de hoy.

Respecto de la "pérdida del alma", Don Lauro Conde, de Tepoztlán, Morelos, nos informó que los "aires" producen muchas enfermedades, como la pérdida del alma; habitan en las "barrancas" o los "hormigueros" (palabras que se emplean indistintamente para expresar sitios malos y peligrosos). En las barrancas habitan también los arco iris, que persiguen a la gente; un día el arco iris venía siguiendo a unas personas y de pronto se convirtió en un "gazné", afirma Don Lauro. Esta idea de que el arco iris se personaliza como un ser maléfico se encuentra en muchas comunidades indígenas, como las mayances, en las cuales se identifica con las serpientes. Los hormigueros son habitaciones de serpientes, sobre todo de coralillos y de boas. Recordando que los mayas piensan que esas serpientes son encarnaciones del dios de la muerte, que sube a la superficie de la tierra a través de los hormigueros, por lo que éstos son accesos al inframundo, pregunté a Don Lauro que cómo son los hormigueros, y me dijo que las hormigas arrieras (grandes y rojas) son las malas; en sus gigantescos hormigueros viven las culebras, que están de acuerdo con las hormigas, y "donde hay un hormiguero huele a muerto". Hacen sus "panales" hasta adentro, cuatro o cinco metros bajo tierra, pero sólo hasta ahí. Las enfermedades "de aire", dice Don Lauro, se curan con limpias, que son ceremonias en las que participan el curandero y doce niños que lo asisten. El enfermo se limpia con yerbas, entre las que están: albahaca, altarreina, fresno, laurel y cedro; añaden huevos de gallina negra y puros (el *picietl* se sigue usando para ahuyentar a las fuerzas maléficas y es medicamento para mordeduras de víbora y para adormecer serpientes). Además, preparan tamales, mole y doce jarritos chicos de pulque; todo eso lo llevan al "hormiguero", que está en el campo, y les gritan a los aires para que suelten al alma. Por eso cuando alguien padece aires sueña hormigas. También para Don Miguel Torres soñar hormigas es síntoma de "mal aire". Así como las hormigas contienen a los aires, se cree que también ocasionan la pérdida de la vista porque tienen ácido úrico.

Hay chamanes que tanto curan y hacen beneficios, como trabajan también haciendo brujería maléfica, y otros que sólo son brujos y producen daño a cambio de un pago; ese daño se manifiesta en diversos males corporales y generalmente se hace por envidia o por celos. La esposa de un curandero de Coatetelco, hablando de la diferencia entre las enfermedades "buenas" y las malas, o por brujería, dice: "Las enfermedades buenas son las que vienen del cielo. Son las enfermedades naturales" (Baytelman, 1986: 96).

Y Don Miguel Torres, de Tepoztlán, afirma que las enfermedades llegan por envidia, celos y otros sentimientos negativos que la gente no puede controlar, o bien por maleficio echado por un brujo que puede pertenecer a alguna "secta diabólica" (esos sentimientos negativos que no se pueden controlar corresponden a lo que los antiguos nahuas llamaban *ihíyotl*, materia sutil, pasional, que emana del hígado, y que los brujos utilizan para hacer mal).[7] Al echar el maleficio, un brujo puede meter dentro del cuer-

[7] Ver Introducción, II. López Austin (1980, I) considera al *ihíyotl* como una de las "entidades anímicas".

po de la víctima sapos, ratones, murciélagos, culebras, astillas, cáscaras de chile guajillo, vidrios, cánceres, placentas de vaca e incluso tierra de panteón con astillas de ataúd; lo hacen a través del hechizo, de los muñecos a los que clavan alfileres; también meten coágulos en la sangre, extraídos de cualquier animal: "los coágulos son frijoles bayos". Don Miguel asegura haber sacado todo eso del cuerpo de los enfermos, a través de la limpia con huevo de gallina (Fig. 2); en el huevo, echado en agua después de la limpia, ve qué tiene el enfermo (Fig. 3), o por medio de sus ayudantes videntes. Luego saca el mal sólo con un movimiento de la mano, como si lo arrancara del cuerpo. Don Miguel afirma que nunca le dice al enfermo que tiene brujería para no sugestionarlo. Y asegura que él tiene más poder que el brujo porque Dios es el que da el poder.



Figura 2
Don Miguel Torres, chamán de Tepoztlán, Morelos, haciendo una limpia con huevo de gallina (fotografía de Mercedes de la Garza)

Esto expresa que se sigue considerando, como en la antigüedad, que la enfermedad proviene de fuerzas tanto sobrenaturales, como humanas, que pueden ser los seres celestes o las emanaciones del *ihíyotl*, y siempre las causas que llevan a alguien a contratar a un brujo son principalmente celos y envidia. También los mayas consideran que la envidia es el peor de los males.

En Cuetzalan, Sierra norte de Puebla, los chamanes se denominan *tapahtique*; para curar, ellos pueden ingresar a los espacios sagrados. Pero también pueden provocar enfermedades, y entonces se les denomina *nahuales*, identificados como brujos (Vélez, 1996: 36-38). Lo mismo ocurrió en otras múltiples comunidades indígenas, tanto nahuas como mayas, en las que, a través de los siglos y por la fuerte persecución y condena de la iglesia católica, el antiguo *nahualli* perdió su significado de hombre sabio y adquirió uno nuevo, el de brujo, entre otras cosas, por la asociación, que hicieron los frailes, de su capacidad de convertirse en animales con la de las brujas y brujos europeos.

En Cuetzalan se les tiene miedo a los brujos o naguales porque tienen la capacidad de producir mal de ojo y otras enfermedades, "de manipular a las ánimas de los difuntos que andan 'penando', con la finalidad de provocar daño a la gente" (Vélez, 1996: 34). Don Lauro Conde me aseguró que en Tepoztlán hay muchos brujos, como el famoso Don Rosas que podía quitar enfermedades, pero también mandarlas; el brujo siempre puede curar. Don Alberto Palacios me confirmó esto:

> El que dio sabe quitar. La maldad existe, pero no para todos; al que le entra es porque tiene el cerebro abierto: puede hacer el mal y se lo pueden hacer a él, por eso, mejor que ni lo haga. Si alguien tiene el cerebro cerrado no puede hacer daño ni se lo pueden hacer a él.



Figura 3
Don Miguel Torres, chamán de Tepoztlán, Morelos, observando el huevo para hacer el diagnóstico (fotografía de Mercedes de la Garza)

Ese concepto del "cerebro abierto" alude al hecho de no haberse unido bien los huesos de la fontanela; los de "cerebro abierto" son aquellos a los que "no les cerró la mollera", y ello ocasiona una capacidad o predisposición a lo sobrenatural, tal vez porque el *tonalli*, que se ubica en la cabeza (*cuaitl*), puede salir fácilmente por ese "hueco" y lograr una capacidad extraordinaria de visión, que le permite la videncia y el conocimiento; pero también pueden entrar por dicho "hueco" las energías maléficas enviadas por un brujo. Por eso, los chamanes antiguos y muchos actuales usaban y

usan gorros o paños. Por el contrario, los que tienen el "cerebro cerrado" no pueden recibir daño por brujería, pero tampoco pueden tener facultades sobrenaturales. Sin embargo, Don Miguel dice que a través del tiempo el cerebro del chamán se va cerrando gracias a la oración, y asegura que él ya lo tiene cerrado, por eso tiene ayudantes que son videntes, lo cual significa que tienen el "cerebro abierto". El chamán que ha llegado a ese nivel es más poderoso por haber logrado el control de su espíritu sólo con oración y concentración.

Don Lauro añade que cuando los cuates (gemelos) son curanderos, uno echa reumas (*cacihuiztli*) y el otro las quita, o sea, uno es bueno y otro malo. "La brujería son cosas diabólicas", continúa Don Lauro; si uno encuentra muñecos con alfileres en la carretera (sobre todo en "la pera", una curva de la autopista México-Cuernavaca, que se ha convertido en sitio maléfico, tal vez por haber sido escenario de muchas muertes violentas) o en los hormigueros; o bolsitas enterradas con retratos y alfileres, o una gallina negra enterrada con flores alrededor, es que alguien echó brujería. Es peligroso dejar ropa sucia, pues alguien puede robarla y formar con ella un muñeco para hacer maldad; por eso, no se deja nunca ropa tendida. Los afectados se defienden contratando a otro brujo, que manda también brujería. Los mayas yucatecos piensan que en la ropa queda algo del *kinam*, parte sutil del cuerpo identificada con el calor, por lo que se puede curar a alguien a distancia a través de su ropa (Hirose, 2008: 86).

En tiempos pasados había en Tepoztlán "calavereros", que traían un cráneo humano al que le decían oraciones, le pegaban y gritaba; el que tiraba la calavera, perdía la sombra (*tonalli*) y se moría. Ahora ya nadie se atreve a ser calaverero, pues es muy peligroso. Don Alberto Palacios afirma que la calavera era de un curandero famoso llamado Rosalindo Vargas, que curaba con doce muchachas vestidas y adornadas igual. Tal vez este curandero sea el mismo al que Don Lauro llama Don Rosas, y del hecho de que tenía doce niñas ayudantes, venga la idea de las curaciones y maleficios con doce asistentes, así como de las ofrendas consistentes en doce jarritos con pulque. La historia de los calavereros parece significar que la calavera de un chamán poderoso conserva algo de su *tonalli* que, como destaqué antes, se ubica en la cabeza.

Según Don Lauro, los brujos de Tepoztlán también se convierten en gatos, perros, burros o marranos, por eso se les llama naguales; pero en esas transmutaciones no pueden matar, sólo "espantan" a la gente, y a veces lo hacen por travesura. "Su permiso" es sólo convertirse en la noche, de día no pueden. Don Miguel también dice que los naguales son los brujos que pueden convertirse en animales. Y en Cuetzalan los *nahualmej* se transforman en animales como guajolotes, tecolotes, mulas o toros. Asimismo, el *nahualmej* tiene la capacidad de manipular a las almas de los muertos. Con todo ello puede hacer daño, como quitarle el *tonal* (*tonalli*) a alguien. Dice Vélez (1996: 36):

> Dentro de las causalidades más peligrosas están las emitidas por las ánimas de difunto, porque se dice que en el momento de desprenderse el *tonall ecahuil* de la víctima, provocado por un "espanto" de mal aire, o bien du-

rante el sueño, es la oportunidad de que un ánima de difunto "en pena" ocupe su "lugar". Esta situación puede llevar a la muerte al poseído, [pues] el ánima del individuo afectado [se convierte en] una ofrenda, un "alimento" a las fuerzas malignas, para que el ánima del difunto se libere de su condición penosa y errante.

Hay algunos sitios donde se concentran las fuerzas maléficas de los brujos, por ejemplo, un lugar en Tepoztlán muy peligroso llamado Axitla Tlatlacoaloyan, que significa "Lugar donde se come a la gente", o Achichipico, reconocido como lugar de brujería.

LOS SUEÑOS

"En el sueño el alma se sale y se va, aislada de la persona, y sabe muy bien lo que hace", dice Don Lauro Conde. Ello implica que entre los nahuas de hoy pervive la creencia de que en el sueño se da una separación del espíritu y el cuerpo, y las imágenes oníricas son los acontecimientos que vive realmente el alma externada, o más bien, una parte del alma, el *tonalli* o "sombra", que reside en el cuerpo humano, porque otra parte del espíritu del hombre es (o está en) el *alter ego* animal; a éste en algunas comunidades le llaman nagual (confundiendo la *tona* o *alter ego* animal que todos poseen con el chamán o brujo llamado nagual). Se trata de otra confusión surgida en la época colonial: como el *nahualli* era el hombre que, entre muchas otras facultades sobrenaturales, tenía la de transmutarse a voluntad en animal, se le identificó con el animal compañero que todo hombre tiene y en el que reside una parte de su espíritu, aunque la confusión parece deberse a que los chamanes se transmutaban a voluntad fundamentalmente en sus propios "*alteri ego*", "otros yo"[8] de los cuales tenían varios poderosos animales. En algunos grupos mayances también le llaman nagual al *alter ego* animal, pero en muchos otros recibe un nombre distinto, tal vez el que tenía desde la época prehispánica.[9]

Afirma López Austin (1980, I: 251) que en la actualidad se cree que hombres, animales y plantas tienen *tonalli*, y que a algunas plantas, como el maíz, se les atribuye la facultad de dormir, es decir, de noche sale su *tonalli*, como el de los hombres y los animales; por eso se dice que no se debe desgranar el maíz de noche.

En Tepoztlán, cuando alguien muere, deja su sombra o *tonalli* en el sitio donde fue velado, y a los ocho días, los parientes, con una madrina y un padrino, llevando ceras y agua bendita, rezan oraciones, "levantan la sombra" y la conducen al cementerio para colocarla al lado del cuerpo. Así, durante esos ocho días la sombra permanece con los deudos. Ideas semejantes se encuentran en algunos grupos mayances actuales: el espíritu tiene que hacerse a la idea de que el cuerpo ya murió para despedirse de su familia e irse definitivamente.

[8] El plural de la expresión latina *alter ego* (otro yo) es *alteri nos* (otros nosotros), pero como este plural cambia el sentido de la dualidad o multiplicidad de un individuo, aquí usaré *alteri ego* (otros yo).

[9] Ver Capítulo II.

Tim Knab, en su trabajo con los nahuas de la sierra de Puebla, encontró que para ellos la dicotomía occidental entre lo natural y lo sobrenatural y entre la "realidad" y el mundo de los sueños, no existe. "En San Miguel —dice— los sueños forman parte íntegra de la vida cotidiana y de la realidad cultural" (Knab, 1984: 409).

Knab afirma que en esa comunidad perviven las creencias prehispánicas de que el espíritu está dividido en tres partes: el *tonal* (*tonalli*) o fuerza de la vida; el *yolo* o corazón, que es el centro interno que anima al cuerpo, y el *nagual*, como llaman al *alter ego* animal. Dice que al brujo le llaman también nagual porque conoce a su *alter ego* animal y puede cambiar su forma. El *tonal* de la gente se desprende del cuerpo, por lo que puede desplazarse a los ámbitos sagrados, inaccesibles para el cuerpo, como el inframundo; pero también puede salirse accidentalmente en estado de vigilia como en el caso de "pérdida del alma".

El *tonal* de todos los hombres se externa durante el sueño pero no saben ni recuerdan bien al despertar dónde estuvo su *tonal*; en cambio, hay unos hombres que saben muy bien a dónde va su *tonal* y que, además, lo pueden dirigir voluntariamente, es decir, pueden controlar sus sueños;[10] ellos son los curanderos y mayordomos. Los curanderos envían su *tonalli* al Tlalocan, en el estado de sueño, para rescatar a las almas capturadas, o pueden ver en sueños el sitio terrestre donde se quedó el alma, como hemos dicho antes.

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

Como entre los mayas, los chamanes nahuas hacen una interpretación de los sueños para ejercer la adivinación y la curación, pues hay muchas enfermedades de carácter espiritual ocasionadas cuando el alma está externada. Respecto de la manera de asumir las imágenes oníricas, dice Knab que para los nahuas de San Miguel,

> … la experiencia de los sueños se estructura siguiendo los mismos conceptos que se aplican a la naturaleza, la vida social y religiosa así como la experiencia cotidiana. La generalización de categorías conocidas aplicada a lo desconocido es lo que le transforma en conocido (Knab, 1984: 412).

Ello significa que el nahua explica el mundo onírico según sus conceptos de la realidad. Lo que vive en sueños son las experiencias del *tonalli* en el mundo sobrenatural, pero eso forma parte de la realidad, por lo que se traslada al lenguaje cotidiano y en éste se lleva a cabo la interpretación. Por otra parte, ya que cada sueño es una experiencia personal, la interpretación depende del soñador. Pero el curandero escucha, además, las interpretaciones de todos los presentes en la ceremonia curativa considerándolas a todas válidas; así, "en su búsqueda para una diagnosis el curandero considera todas las posibilidades. Para llegar a una conclusión, una de las posibilidades será más adecuada que otras" (Knab, 1984: 412). Por tanto, como ocurre en el mundo maya, la interpretación depende del soñador y

[10] Ver Capítulo III.

de sus circunstancias particulares. Por ejemplo, en el caso del sueño de la curandera de Hueyapan, que mencioné antes, como estaba tratando una enfermedad de pérdida del alma, el soñar con agua significaba que el alma se había perdido en un sitio acuático.

Sin embargo, hay ciertas imágenes oníricas que siempre son metafóricas y significan lo mismo para todos los soñadores; por ejemplo, soñar calabazas, presagia que una persona grande morirá; soñar calabacitas, que un niño morirá; un tren negro anuncia también la muerte; un carro blanco, que se tendrá un gusto; soñar hormigas significa que se padece de aires (Don Lauro Conde). Soñar un toro es estar amenazado por el enemigo; soñar perros rabiosos o un panal de abejas significa que se tiene "aire" de difunto; soñar hormigas, indica mal aire (Don Miguel Torres). Otros significados comunes son: si alguien "se suelta" volando o pierde el sombrero, quedará huérfano; si uno se empioja, le vendrá dinero; si se le caen los dientes, morirá alguien de la familia; si se ensucia de excremento, alguien de la familia irá a la cárcel; si se baña desnudo en el patio, alguien morirá (Alberto Palacios).

Don Alberto Palacios dice que los sueños son verdaderos, pero no todos, porque "unos vienen del cerebro y otros de la tentación"; por su parte. Miguel Torres me dijo que unos sueños son ligeros y otros son revelaciones; los primeros son sólo ensueños y los segundos se viven como si se estuviera despierto. Por otra parte, en el *Diccionario de Molina* se habla de "sueños vanos" y "sueños verdaderos", lo que parece implicar una cierta idea de que hay imágenes triviales o superficiales, o meros ensueños, que tal vez correspondan a los sueños que surgen en las etapas NMOR, los cuales no se consideran realmente experiencias del *tonalli* externado, en tanto que los sueños MOR, mucho más vívidos y que se experimentan como la experiencia de vigilia, serían los que los indígenas consideran "revelaciones" o "sueños verdaderos"; travesías del *tonalli* en otros espacios de la realidad. Entre los mayas encontramos la misma diferenciación de los sueños.

Alberto Palacios, de Tepoztlán, dice que las pesadillas surgen por debilidad y no hay manera de recibir auxilio; pueden ocasionar una enfermedad: "sentí que las vacas estaban sobre mí y desperté; si no hubiera despertado, me habría quedado mudo". Cuando uno sueña o ve al "bulto" se trata del encuentro con un mal espíritu; puede ser un borrego, un toro o un guajolote; si no es fuerte de corazón, ese bulto le roba las fuerzas espirituales ("pérdida del alma") o le puede robar el cuerpo y se muere. En Cuetzalan, el nagual o brujo tiene emanaciones (*ihíyotl*) que se pueden asociar al "mal aire", que se visualiza en forma de "bultos" y "sombras". Asimismo, en Aculco, Estado de México, el "bulto" se echa encima del durmiente para hacerle un daño (Mauricio Cuevas, comunicación personal).

Don Alberto asegura, además, que hay un librito "oráculo" que es el que dice qué significan los sueños. Tiene también las fechas y señala "qué astro está potente para engendrar una cría, o alguna otra cosa. Ese libro existe, lo tienen guardado". Es posible que sea un *tonalámatl* y un *temicámatl*, como los libros de sueños que había en la época prehispánica, pero puede tratarse también de algún libro sobre astrología occidental.

Por otra parte, los sueños pueden ser: 1, representaciones de algo pasado, como soñar el lugar en el que se perdió el alma o el accidente que ocasionó el desprendimiento; 2, representaciones de sucesos actuales: lo que el alma está viviendo en el momento del sueno (viajes a las regiones sagradas y comunicación con los dioses y otros espíritus sobrenaturales, con los muertos y con otras almas de hombres vivos), y 3, visiones del futuro. Es decir, el sueno revela mediante una escena, que puede ser metafórica o no, lo que ocurrió, lo que está ocurriendo en el momento de soñar o es una premonición de lo que ocurrirá. Por tanto, si lo que se sueña es lo que vive el alma externada, entonces los sueños de acontecimientos pasados y futuros podrían ser una especie de facultades del espíritu de viajar no sólo a las regiones sagradas, sino también a otros tiempos, tanto el pasado como el futuro, aunque también parece estar aquí presente la creencia, de origen prehispánico, de la simultaneidad de los tiempos. Don Miguel Torres me aseguró que se pueden ver pasado, presente y futuro en los sueños, pero él no quiere decir nada de lo que ha visto sobre el futuro, pues "hay que esperar a que lleguen las cosas", y añade que Nostradamus usó el espejo del rey Salomón para ver el futuro.

USO RITUAL DE HONGOS Y PLANTAS PSICOACTIVOS

Algunos grupos nahuas actuales emplean todavía hongos y plantas psicoactivos ritualmente, y en la mayoría de los casos esas plantas se usan también para curaciones.

Luis Reyes recogió en Veracruz relaciones indígenas acerca de la ingestión ritual de hongos alucinógenos en un pasado tal vez no muy remoto, ya que se recuerda con mucha claridad. Dicen:

> Los antiguos padres y madres acostumbraban cuando algo perdían, o si pues querían saber algo, ya sea dónde andan sus maridos, ya sea quién los embrujó, o ya sea si quieren saber si sanará, si llevará tiempo su enfermedad: tomaban hongos que se llaman *tlakatsitsin* (hombrecitos), y ellos les contestaban, les decían lo que querían saber (Reyes, 1970: 141).

Esto significa que el ingerir hongos alucinógenos tenía o tiene en esta comunidad náhuatl el mismo sentido que tuvo en las épocas prehispánica y colonial el uso del *ololiuhqui*, del peyote y el de los propios *teonanácatl*: diagnosticar enfermedades y encontrar personas y cosas perdidas. También pervive la creencia de que los alucinógenos se presentan ante los hombres antropomórficamente; en este caso, como enanitos.

El autor informa que los recogen en el campo en agosto, bajo las matas de chile y los llevan al templo dentro de una jícara roja y cubiertos con flores rojas. Los colocan frente a los santos y rezan para que los hongos les contesten. Éstos dicen: "a nosotros no nos respetan, nos llaman excremento de toro". Ello parece indicar que se trata del hongo *Strophаria cubensis*, que nace en el excremento de los bovinos; es el conocido en Oaxaca con el nombre común de San Isidro (los mazatecos le llaman *di-shi-tjo-le-ra-ja*, "hongo divino que nace del estiércol") (Schultes y Hofmann, 1982: 57).

La ceremonia es descrita por Reyes del siguiente modo: el que los come, primero reza un credo, luego pide que conteste "la medicina" (los hongos) y los sahuma. En seguida, se acuesta y los va comiendo uno por uno, hasta veinte; los hombres "de cabeza fuerte" (lo cual puede significar que resisten más y también que saben que lo que se afecta es el cerebro), comían hasta 30. Una mujer cuidaba al que los había ingerido (como entre los antiguos mayas) impidiéndole pararse y que se hiciera algún ruido, pues esto lo enloquecía. Dicen los indígenas:

> Si alguien de mal carácter, si alguien sin respeto los toma, no le contestan nada, va sin rumbo, siente que le echan encima culebras. Y cuando alguno va así sin rumbo que empieza a trastornarse, luego le quitan su huipil, le ponen, le visten, la camisa de su marido... toda la ropa que se quitó recientemente el hombre, y con ello se calma, otra vez se vuelve a acostar (Reyes, 1970: 144).

Esta referencia revela que también las mujeres los comían o los comen, y nos habla de un sentido mágico en el manejo de los efectos producidos por los hongos.

El relato continúa asegurando que el que comió los hongos empieza a ver muchos hombrecitos, como niños, quienes le dicen todo lo que quiere saber, porque vienen del Tlalocan, que es, para los nahuas actuales de esa zona (y los de la sierra de Puebla, como hemos dicho antes), el inframundo y la tierra: "Es pues la tierra la que contesta porque sobre ella estamos, por eso todas las cosas ella sabe, la tierra nos está viendo y ella contesta" (Reyes, 1970: 144). Esos habitantes del Tlalocan son los niños muertos sin bautismo que se han convertido en "rayos" de color azul (semejan los Tlaloques antiguos), pero, a la vez, son muy claramente una epifanía de los hongos, pues éstos se llaman "hombrecitos".

El Tlalocan era en la época prehispánica el sitio sagrado de Tláloc, dios de la lluvia y patrono de las plantas y hongos sagrados que nacen en tiempo de lluvia; además, a este dios se le presentaban ofrendas en miniatura, lo que puede asociarse con esos hombrecitos que encarnan a los hongos y también con las antiguas ofrendas de pequeñas prendas de ropa que contenían los *itlapial* o tecomates en la época colonial, los cuales también guardaban peyote y *ololiuhqui*, al lado de otros objetos de la parafernalia chamánica. Todo ello muestra que desde la época prehispánica hasta hoy, se cree que los hongos y plantas psicoactivas, están relacionadas con deidades de la lluvia y se manifiestan al que los ingiere como pequeños seres divinos antropomorfos. Asimismo, los hongos aparecen aquí como emisarios de la madre tierra, que "todo lo sabe".

Los *tlakatsitsin* revelan dónde se encuentra una persona, quién habla mal del que los ingiere, si será rico; y si está enfermo, le indican cómo se aliviará y quién lo curará; incluso ellos mismos lo curan en ese momento dándole masaje: con sus manitas le "bajan el estómago" o le sacan la enfermedad. Esta idea de que los hongos o plantas sagradas no sólo producen la apertura de la visión, sino también la curación, la encontramos, asimismo, entre los antiguos nahuas.

Según los informantes de Reyes, los hongos se ingerían en el pasado, pero los propios indígenas revelaron que la costumbre continúa, pues dijeron que antes las mujeres los comían, pero que ahora les tienen miedo, lo cual implica que los hombres sí los siguen ingiriendo, y añadieron, revelando el uso de otros alucinógenos, como el *ololiuhqui* y el *tlitliltzin*, que...

> También había otras semillas que les llamaban "semillas de la Virgen" pero esas ya se acabaron, ya no se encuentran y los "hombrecitos" sí, aunque sea ahora los encuentras cuando llueve, en el mes de agosto (Reyes, 1970: 145).

Incluso añadieron que para obtener mejores resultados, los hongos deben comerse en la fiesta de *yehwatsin* (Transfiguración del Señor, que entró en contacto con seres celestiales), el 6 de agosto.

Otros sitios donde se siguen usando hongos alucinógenos son Tetela del Volcán y Amecameca, Estado de México, según comunicaciones personales que hemos tenido y datos de Carmen Cook de Leonard. Ella relata una curación de gota, hecha a Robert Weitlaner por la curandera y granicera Marina Rosas de Nejapa. Para la ceremonia le pidió llevar varios objetos, y entre ellos estaban "un tamalito de pisiete (para el aire)" y los Apipil (hongos alucinantes); el nombre de éstos: *apipiltzin*, "niños de agua", coincide con los hombrecitos que encarnan a los hongos en Veracruz; es decir, pequeños seres, ya sea enanitos o niños. Según la curandera, los hongos venían de Santiago Nepopalco y de Cholula, pero no son de ahí, sino que se recogen al regresar de la feria de ese sitio, a una altura de 3700 m, en el mes de agosto.

Para entrar en trance, dice la curandera, se toman "seis tepostecos [que nacen en unos árboles grandes] y seis niños" (los nombres de los hongos). No cualquiera puede tomar los hongos, continúa la curandera...

> ... eso viene de lo alto, de Dios, sólo los que llama Dios, los que manda, no como quiera se agarran, se vuelven locos. Un señor de Amecameca quiso hacer lo que nosotros y tuvieron que llevarlo a Juchi para curarlo porque se volvió loco (Cook de Leonard, 1966: 293).

Al hablar de hongos llamados "tepostecos", esta referencia muestra que los hongos se consumen también en Tepoztlán, Morelos, comunidad cercana tanto a Amecameca como al Popocatépetl, sitios donde se recogen los hongos. Los datos son confirmados por Don Miguel, chamán de Tepoztlán, quien me comunicó que "los demás" chamanes usan hongos, peyote y otras "cosas" para lograr el trance.

Otros objetos pedidos por la curandera para la ceremonia fueron ceras, unas "para la culebra" y otras "para la centella" nombres de dos sitios; así como comida para la culebra en una jícara. Esta culebra es "culebra de agua" y se llama Ehécatl, viento que mueve a las nubes; se cuelga del cielo, es una nube de arriba hacia abajo, por lo que sólo se le ve la cabeza. Así, todos los objetos y símbolos se relacionan con agua, y son claramente de origen prehispánico; la culebra Ehécatl es, obviamente, una sobrevivencia de Ehécatl-Quetzalcóatl.

La ceremonia se llevó a cabo en un altar de la montaña, que llaman "cueva", tal vez por tradición. El piciete se seca, se muele, se cura con cal, alcohol, ajo y tabaco (seguramente la otra especie de tabaco: *Nicotiana tabacum*); y con este preparado se sopla (o se escupe) al enfermo. En el caso de Weitlaner, se hizo primero la adivinación con huevos en vasos de agua y así se pudo dar el diagnóstico; por ello, ya no se usaron los hongos. Eso revela que los hongos se utilizan para diagnosticar la enfermedad, como se hacía en la antigüedad.

Hay varias otras plantas sagradas que se siguen utilizando ritualmente, pero los datos recogidos se refieren sobre todo a su valor curativo. Sanan las mismas enfermedades que sanaban en la época prehispánica: males reumáticos, gota, hinchazones y dolores diversos.

El pericón o *Tagetes lucida*, llamado todavía con su nombre náhuatl (*yauhtli*) en algunos sitios, es quizá la principal planta sagrada que se usa hoy en toda el área mesoamericana. Con ella se curan muchas enfermedades, como cólicos y retorcijones, preparada en infusión; a las flores se agregan las hojas para hacer el té más fuerte, y un poco de alcohol, y se bebe tres veces al día antes de los alimentos. También se emplea para picaduras de escorpión, fiebre, "agua" y "mal aire". Tiene además un empleo obstétrico: para el baño de los recién nacidos y la madre después del parto (Ford, 1975; Don Lauro Conde y Don Alberto Palacios, comunicación personal).

En Tepoztlán, además de las formas anteriores de uso, la echan en el agua donde se hierven elotes, y se quema como incienso; pero tiene asimismo un sentido mágico: como señalé antes, se quema cuando cae granizo y mucha lluvia, mezclada con cedro y laurel (Don Lauro Conde, comunicación personal).

Además, el pericón es la planta sagrada que protege las casas de todos los males: el día 28 de septiembre, en varios sitios de Morelos, se hace una ceremonia agrícola que consiste en ir a las milpas, recoger las primeras mazorcas y comerlas ahí, asadas con leña; se ofrecen flores de *cempoalxóchitl* y otras, y se quema incienso. Después, se recogen flores de pericón y se hacen cruces que son colocadas en las puertas de las casas, donde han de permanecer todo el año, hasta el siguiente 28 de septiembre. Esta parece ser una ceremonia que proviene de la época prehispánica: se dice que el mismo día que hoy corresponde al 28 de septiembre, se hacía un altar en las milpas donde se colocaba la mejor mazorca y se le presentaban ofrendas. El 29 de septiembre es el día de San Miguel, por lo que el pericón se conoce también como San Miguel. Hemos visto en Malinalco, Estado de México, cruces de pericón en las puertas de las casas, lo que indica que ahí se celebra la misma ceremonia. Además, hay muchas coincidencias entre estos dos lugares, situados en la misma cordillera, cuya erosión ha dado formas fantásticas y extraordinarias a las montañas. Es costumbre muy arraigada en Tepoztlán ir en peregrinación al santuario del Señor de Chalma (antes de Tepeyóllotl, "Señor del monte") que se encuentra a un lado de Malinalco.

En Tepoztlán me hablaron de una planta llamada *piltzintzintli*, que seguramente es la antigua *pipiltzintzintli*. Fue descrita como un bejuco con

vainitas llenas de semillas de colores rojo y negro. Se usan para curar aires, tragando una semilla diaria durante doce días. Hay la creencia, dice Don Lauro Conde, de que si se encajan doce semillas en la puerta de la casa se oye llorar como niños.

El floripondio o florifundio, *Brugmansia aurea*[11] es abundante en el área náhuatl, en la variedad de flores blancas; le llaman también flore fundia y bomba, y en náhuatl *alipondiaxóchitl* (Paulino Portugal, comunicación personal); al parecer se usa sólo externamente: molido con sal tostada se prepara una pasta que se unta sobre la mejilla para dolor de muelas; se aplica también la flor sobre hinchazones (Ford, 1975; Don Alberto Palacios, comunicación personal). La curandera Modesta Lavana, de Hueyapan, informó a Baytelman que el floripondio se usa para recaídas, es decir, cuando una mujer ha dado a luz y hace un esfuerzo que le ocasiona calentura, dolor de cabeza y dolor de cuerpo; las flores se mezclan y se hierven con otras hierbas, entre las que está el piciere, y se aplica a las coyunturas; para calentura en los niños, las flores se asan, se mezclan con gotas de alcohol y se untan en el cuerpo del niño. Para los riñones, la yerba de la golondrina se mezcla con aceite rosado, se pone en una hoja de floripondio y se aplica una cataplasma en cada riñón (Baytelman, 1986: 54, 90).

El *toloatzin* o *Datura inoxia*, al que llaman toloache o tololoache, se aplica para la reuma y, según Don Lauro Conde, se halla en los hormigueros, o sea, en las barrancas, los lugares malos; por eso "lo dan para hacer maldad; se trastornan de la mente, y además se pela donde lo ponen". Pero también se emplea para curar enfermedades: Baytelman registra el relato de un paciente que fue curado en Cuernavaca, Morelos, de un dolor en la cintura provocado por brujería; el hombre asegura que la curandera ayudante bebió "un líquido verde" y así entró en trance: "se puso a sobarme la espalda con los ojos entornados, echando espuma por la boca y lanzando de vez en cuando unos suspiros largos". Después le recetaron hojas de toloache machacadas para aplicarse en la parte enferma. Tal vez lo que bebió la curandera para realizar la "sobada" fue también toloache (Baytelman, 1986: 107).

El *ololiuhqui*, *Rivea corymbosa*, se conoce como quiebraplatos, maravilla y dondiego de día. El estafiate o *iztauhyatl*, *Artemisia mexicana*, que fue muy empleado entre los antiguos nahuas, se utiliza para limpias, mezclado con otras yerbas, o sea, para curar susto. Las flores de *tecomaxóchitl* (*Solandra guerrerensis*), llamadas también en Tepoztlán coatecomate y copa de oro, se emplean para curar tumores: la fruta perforada y rellena de alcohol se toma.

La salvia, el colorín, la prodigiosa, el huele de noche, el *zacatechichi*, la hierbamora, el cazahuate (*Ipomoea intrapilosa*),[12] el chicalote, la higuerilla,

[11] Algunos autores lo llaman todavía *Datura candida*, como Ford, Baytelman y Aguirre Beltrán.

[12] Según Lozoya, es el árbol representado en el mural del Tlalocan en Tepantitla. Ver Capítulo I.

la jalapa, la ruda y otras plantas tóxicas se siguen empleando, hasta donde se sabe, sólo como medicamentos para curar males diversos.[13]

La "yerba jonequil" o *sinicuichi*, *Heimia salicifolia*, arbusto de flores amarillas, es usada en Tepoztlán, según Ford, mezclada con alcohol muy caliente para curar reumatismo. De esta planta no hemos encontrado referencias antiguas, aunque algunos autores han creído identificarla en obras plásticas: Wasson y Holmann, en la escultura de Xochipilli, y Cáceres en el *Códice Borbónico* (p. 2) y en el *huehuetl* de Malinalco (Wasson, 1966; Cáceres, 1986).[14]



Figura 4
Huachiquimol
(fotografía de Mercedes de la Garza)

HUACHIQUIMOL, UNA "NUEVA" PLANTA SAGRADA

La etnóloga Lilián González (2002: 84-85), como resultado de su trabajo de campo en el estado de Guerrero, revela que:

> Entre los indígenas nahuas de la zona Norte del estado de Guerrero, hemos detectado el uso contemporáneo de tres plantas sagradas con poderes enteogénicos: ***huachiquimol**, **Leucaena matudae*** (S. Zárate) C.E. Huges, ***hueytlacatzintli**,* Solandra guerrerense, y ***tenexyetl**, Nicotiana rustica L.* Las dos primeras son utilizadas por los especialistas rituales como embriagantes chamánicos o religiosos, con fines oraculares, fundamentalmente para identificar a los causantes de brujería.

Estos rituales chamánicos se realizan sobre todo en los municipios de Copalillo y Atenango del Río, y eran desconocidos no sólo por la marginación de esos grupos y la falta de estudios etnográficos, sino como lo revelaron esos grupos, por...

> ...una indicación categórica, un mandato explícito por parte del emperador *Moctecuzoma* para que cierta planta de carácter sacro, fuese resguardada de la mirada de los extraños y sus usos se mantuviesen en secreto (González, 2002: 85).

Ya hemos destacado el uso de la *Solandra guerrerensis* desde la época prehispánica, y por supuesto del *tenexyetl*, pero el trabajo etnográfico de González revela la utilización de una planta psicoactiva más, de la que no hay referencias ni prehispánicas ni coloniales, por lo que puede haber sido exclusiva de esos grupos nahuas de Guerrero. Se trata del ***huachiquimol*** (Fig. 4), conocido en Guerrero como guaje brujo, guaje colorado, Manuelito y hombre grande; en náhuatl *chiquimolhuaxin*, *chiquimolhuatzin*, *huachiquimolin* y *huitlácatl* (González, 2002: 86). González asegura, siguiendo a los biólogos Hughes y a Zárate, que el árbol sólo se encuentra en la parte central de la depresión del río Balsas en el estado de Guerrero (2002: 89), pero en realidad crece también, abundantemente, en Tepoztlán, Morelos, donde es conocido como guaje rojo, y las vainas que contienen las semillas son ingeridas, al igual que en Copalillo y Temalac, Guerrero, pues

[13] Ver Baytelman, 1986; Aguilar y Zolla, 1982; Ford, 1975. Ver Cuadro.
[14] Ver Capítulo I.

no contienen ninguna sustancia tóxica. En Morelos se desconoce, al parecer, su uso como alucinógeno, pero habitantes de este poblado han visto a personas "que no son de aquí" cortando las cortezas del árbol (Javier Díaz, comunicación personal).

Rémi Siméon registra el nombre de *chiquimolin* como "jilguerillo" y, por extensión, "chismoso", "enredador"; *uaxin* designa a un árbol de la familia de las leguminosas que produce vainas con semillas comestibles, y *chiquimoloa* significa "hacer incisiones en la madera o en la piedra, raspar", que es lo que se hace con la corteza del árbol.

González relata que la curandera Juana González, originaria de Temalac, fue quien le reveló las propiedades adivinatorias y terapéuticas de dicha corteza y le permitió acompañarla a una recolección, que se hace en días (los viernes) y lugares propicios, después de una preparación ritual de ayuno y abstinencia sexual; la recolección tiene también una serie de normas rituales, como hacer ofrendas al árbol hablándole como a una persona. La colecta se hace cortando segmentos en las direcciones oriente, poniente, norte y sur, de tal manera que se representa el quincunce alrededor del árbol, el cual funge como *axis mundi*; el quincunce es un símbolo cosmológico prehispánico, lo que habla del origen antiguo del uso de este árbol (González, 2002: 87-88). Después de presentar las cortezas ante el altar doméstico, las dejan secar hasta el siguiente viernes, cuando las muelen en un metate, ayunando antes.

La corteza del *huachiquimol* se usa para curar daño por brujería, el cual se diagnostica echando granos de maíz en una jícara con agua. Se hace entonces una ceremonia para que el árbol le revele al paciente cuál es la enfermedad, quién se la echó y le muestre cómo se va a curar. El rito se realiza a media noche, porque el Manuelito (personificación del árbol) es asustadizo y miedoso, y no debe haber ningún ruido ni interrupción. Siguiendo todo el procedimiento ritual, la chamana pone a hervir cuatro pedazos pequeños de corteza hasta que el agua quede roja. Se usa copal, flores de *cempoalxóchitl*, galletas, cigarros, chocolate y pan, y se rezan oraciones cristianas, como en todos los ritos indígenas actuales. El paciente bebe el brebaje, se acuesta y empieza a hablar revelando quién lo embrujó y muchas cosas más; por eso el árbol es como el *chiquimolin*, jilguerillo, que habla mucho. Se considera que habla con la voz de dios. Luego vomita, lo cual significa expulsar el daño de su cuerpo. En seguida, el chamán habla al *huachiquimol* para que se retire, o sea, que termine la embriaguez, y limpia al paciente con *tenexyetl* (*Nicotiana rustica*) preparado con ceniza, así como con otras plantas que tenía preparadas; fuma un cigarro y le echa el humo. Las propiedades de estas plantas son consideradas vehículos purificadores, como en la época prehispánica.

Pero a veces la intoxicación no cede y produce cólicos, jadeo, insomnio, ansiedad, compulsión y agresividad. Dice la curandera:

> Ese guaje brujo hay que tenerle miedo, nomás como quiera no, porque enloquece. Si saber, nomás vas a agarrar tantito. Lo vas a traer viernes, lo secas y ora para moler también en viernes... Para tomar nomás con dos deditos se agarra y se toma, no te va a hacer nada... (González, 2002: 97).

El polvo de corteza también se usa para fricciones en partes del cuerpo adoloridas y en granos y heridas, produciendo una gran mejoría. González lo asocia, por ello, con el *tepezcohuite* (*Mimosa tenuiflora*), de la misma familia, un famoso antibiótico y cicatrizante (González, 2002: 98).

Picietl

La planta psicoactiva que fue la principal para los chamanes nahuas antiguos y para los mayas antiguos y actuales, es el *picietl, Nicotiana rustica.* Ya la hemos mencionado al hablar de las ceremonias en las que se ingieren hongos, donde se presenta como ofrenda a los seres divinos; también se emplea en ceremonias de brujería (Baytelman, 1986: 125-126) y se sigue usando como medicamento, en los baños posteriores al parto, para el frío y para dolores musculares. Según los informantes de Baytelman, se toman cinco o seis hojas de *picietl,* se hace un tamalito, se pone al rescoldo y luego se coloca sobre el golpe o el lugar donde entró frío; así preparado, se llama *cacihuiztle*, según Baytelman; éste es el mismo nombre con el que se conoce el reumatismo y otras enfermedades, tal vez porque ellas se curan también con *picietl.* Además, se ponen las hojas en alcohol y se unta en la parte dolorida (Baytelman, 1986: 29).

Entre los nahuas de Guerrero, como mencioné antes, se usa como la contraparte del *huachiquimol,* y así como éste se denomina Manuel, el tabaco, preparado como *tenexyetl,* o sea, mezclado con ceniza (en vez de cal, como se usaba en la época prehispánica), se denomina Pedro; al *tenexyetl* molido y preparado como pequeñas piedras, después de secarse al sol, le llaman los "San Pedritos". La preparación deben hacerla las mujeres; éstas, como entre todos los grupos indígenas antiguos y actuales, son quienes muelen los alucinógenos y acompañan a los hombres o a otras mujeres durante la intoxicación. Los San Pedritos son enviados a los curanderos para que ellos "los preparen" ritualmente los jueves o los viernes. Pero las mujeres los usan en sus casas para "limpiar" a los niños de daño. La intoxicación ritual con esta planta es efectuada con hojas frescas de *picietl* molidas y exprimidas, para que el paciente beba el jugo y vomite el "daño" (González, 2002: 100).

Además de esos usos, en todas las fiestas religiosas y familiares de las comunidades nahuas se ofrecen cigarros (generalmente a los hombres y a las mujeres ancianas), como medio de purificación y para ahuyentar a los malos espíritus, conservando alrededor de ellos una peculiar actitud ritual, vestigio del respeto religioso antiguo hacia esa gran planta sagrada. Y a su lado, se sigue consumiendo una bebida alcohólica: pulque, aguardiente o alguna otra bebida comercial como el ron.

SEGUNDA PARTE
Mayas

El alma es la relación de la vida sobre la tierra con el misterioso mundo mágico de los sueños

Enrique Pérez y Sergio Ramírez, *Vida y tradición en San Pablo Chalchihuitán*

III. MAYAS PREHISPÁNICOS Y COLONIALES

LOS CHAMANES

Como los nahuas, los mayas tenían sacerdotes dedicados al culto público de los dioses, a organizar y presidir las grandes fiestas comunitarias. Entre los mayas de Yucatán, que son de quienes tenemos la mayor información al respecto, había una jerarquía encabezada por un sacerdote principal llamado *ahau can*, "señor serpiente"; otros hombres religiosos eran los *ah kinoob*, "los del Sol", denominación que en tiempos de la conquista española se aplicó a todos los sacerdotes, y los *nacomes*, que realizaban los sacrificios. Landa informa que el *ahau can* se ocupaba de sus "ciencias" (astronomía, matemática, cronología), tanto de cultivarlas y escribir libros sobre ellas, como de enseñarlas; daba consejo a los gobernantes, presidía los ritos públicos y dirigía la labor de los otros sacerdotes (Landa, 1966: 14, 15 y 49).

Y tanto entre los mayas de Yucatán, como entre los de Guatemala y Chiapas, había otros hombres religiosos que eran fundamentalmente demiurgos, pues su oficio consistía en transmitir al pueblo los mensajes de los dioses, y además había taumaturgos, magos, videntes y curanderos, que se ocupaban de ritos más bien privados. Estos parecen haber practicado el trance extático, ya que tenían poderes sobrenaturales, entre los que estaba el de transmutación, por lo que son los que podemos llamar chamanes.

Los hombres con capacidades extraordinarias o chamanes son los que en el periodo Clásico se denominaron *k'uhul ajaw*, "señor divino", entre otros títulos, según las inscripciones jeroglíficas. En los textos indígenas quichés y cakchiqueles de la época colonial, se les llama *nawal winak*, "hombres naguales", como a los principales chamanes nahuas,[1] y los documentos españoles los registran como "brujos". En los libros mayas yucatecos coloniales los llamaron "Hombres buenos" y "Verdaderos Hombres", *Halach Uinicoob*, y *chilanoob*,[2] sacerdotes, y los textos españoles mencionan al *ah waay* y al *h-men*, entre otros.

Los libros indígenas coloniales, escritos en alfabeto latino y lenguas mayances tuvieron la finalidad principal de conservar la memoria de su historia, que arranca desde la creación del mundo, y dejar relatos sobre las características de sus grandes fundadores. Ellos fueron en buena parte copiados de los antiguos códices por indígenas que conocían la escritura jeroglífica y que habían aprendido el alfabeto latino, integrando la explicación oral que los antiguos sacerdotes hacían, como han mostrado los

[1] Y como veremos en el Capítulo IV, dicho nombre se ha conservado hasta hoy para designar a los chamanes.

[2] Según Marc Zender, el sustantivo *chilan* sólo termina con **m** cuando va antes de una palabra que empieza con **b**, como Chilam Balam (Erik Velásquez, comunicación personal).

minuciosos análisis retóricos y estilísticos de autores como Dennis Tedlock (1985), Judith Maxwell (2008), Michela Craveri (2007). Por ello, esos textos constituyen fuentes básicas para conocer a los chamanes prehispánicos, al lado de las obras plásticas y las inscripciones, además de registrar los avatares del chamanismo durante la Colonia.

En la época prehispánica deben haber existido varios tipos de chamanes, empezando por los propios gobernantes supremos, que fueron retratados en las obras escultóricas con sus atributos sacerdotales, portando las insignias de los dioses principales, acompañados de animales poderosos o integrando sus rasgos, y realizando sus ritos iniciáticos. Asimismo, sus cualidades se manifiestan también en las inscripciones jeroglíficas.

En el periodo Clásico, la legitimidad se fundaba, principalmente, en la consideración del gobernante como un ser sagrado, *kuhul ajaw*; él contaba con cualidades sobrenaturales que lo diferenciaban de todos los demás, a las que se puede calificar con el concepto griego de *charisma: carisma* (gracia, don divino, bendición).[3] Por eso, los mandatarios siempre se retrataron ligados a los dioses. Pero cada nuevo jerarca, aunque legitimado por pertenecer al linaje en el poder, **debía modelar su propio carisma** para lograr las mismas cualidades sobrenaturales del gobernante anterior, es decir, debía recorrer un camino iniciático y de aprendizaje y ascetismo, para convertirse en chamán.

Porque, si como en muchos otros pueblos, el gobernante tenía entre los mayas la condición de un hombre sagrado,[4] no era sólo por el hecho de ser hijo del mandatario anterior o miembro del linaje en el poder, sino también por una elección de los dioses que le obligaba a buscar su sacralización y adquirir así, por su propio esfuerzo, el carisma que le daba el derecho a gobernar. De este modo, el mandatario lograba su puesto en el cosmos a través de diversos ritos, unos de acceso y otros que debía realizar durante su reinado.[5] Los ritos tenían la finalidad principal de situarlo como demiurgo o intermediario entre los dioses y los hombres, de consagrarlo como el *axis mundi*,[6] gracias a lo cual podía cumplir con la obligación de sustentar a las deidades y transmitir a la comunidad sus mensajes y su protección, como ocurre con la elección divina que obliga a algunos hombres a convertirse en chamanes en el mundo maya actual.

Los textos quichés y cakchiqueles, escritos en los inicios de la época colonial, llaman a los antepasados, fundadores de los linajes, *nawal winak*, "hombres naguales" o magos, por influencia náhuatl, ya que el nagual era el chamán principal entre los nahuas.

[3] Max Weber asienta: "Si la legitimación del gobernante por medio del carisma hereditario no es determinable clara y normativamente, ese carisma necesita una legitimación mediante otro poder carismático" (Weber, 1977: 100, citado por Grave, 2009).

[4] La idea del gobernante como un ser sagrado no es exclusiva de los mayas, sino que se encuentra en casi todas las culturas antiguas; ejemplo sobresaliente es el de Chin Shi Huang Ti en China, quien, en la cumbre de su apoteosis, se mandó construir en Xian una de las sepulturas más impactantes halladas hasta hoy.

[5] Ver Schele y Miller, 1986.

[6] La idea de que el gobernante es el *axis mundi* no es exclusiva de los mayas, se encuentra en todas las culturas antiguas e incluso en todos los reinados del mundo.

Dice el *Título de Totonicapán* (1987: 175):

> Entonces, la gente mágica [*Nawal winak*] proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo. (Eran) los grandes, los sabios, los jefes de todas las parcialidades de Tecpán.

Y *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, hablando de los Itzáes, asienta:

> Aunque no eran lo mismo que el Sol, de la Joya del Pecho del Sol bajó la casta de los hombres buenos (1980: 252)... Verdaderamente, muchos eran sus Verdaderos Hombres [*Halach Uinicoob*]... Así el pueblo de los Divinos Itzáes, así los de la gran Itzamal, así los de la gran Aké, así los de la gran Uxmal, así los de la gran Ichcaansihó... Porque ellos son los sacerdotes (1980: 50-51).

Esos *nawal winak*, "hombres naguales", de los que hablan los textos quichés, así como los *halach uinicoob* de los mayas yucatecos, eran los grandes antepasados, los patriarcas, los hombres portentosos fundadores de los linajes y guías de la comunidad. Por su naturaleza sagrada y sus poderes sobrenaturales, dichos antepasados eran naguales, es decir, hombre sabios, sobrehumanos, reverenciados, consejeros, guardianes y protectores, como define a los *nahualli* el *Códice Florentino*.[7] Pero también el nagual es el mago, el que "entiende cualquier clase de hechizos" (*Códice Florentino*, Libro 5: 31; Sahagún, 1969, II: 117).

Los naguales mayas antiguos son presentados en los textos quichés y cakchiqueles como hombres portentosos con poderes sobrehumanos que consistían en transmutarse en animales y dominar a las fuerzas de la naturaleza (como los chamanes nahuas llamados *teciuhtlazqui* o "graniceros"). Podían llamar "al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos" para luchar contra sus enemigos, dice el *Título de Totonicapán* (1980: 188).

Asimismo, se describen otros poderes sobrenaturales, como la capacidad de trasladarse a espacios sagrados, inaccesibles para los hombres comunes, como son los cielos y el inframundo. *La Historia y crónica de Don Juan de Torres* (Recinos, 1957: 35), asegura que los sabios y naguales...

> ...fueron a observar si llegaba la aurora y fueron a ver en la oscuridad y en la noche si se levantaba la luna y salían las estrellas. Caminaron, subieron y llegaron hasta el cielo; llegaron [también] a Xibalbá y les habló la tierra.

Además, los naguales aparecen como ascetas que vivían en las montañas. Asienta el *Popol Vuh* (1980: 67) que:

> ... sus vestidos eran solamente pieles de animales, no tenían buenas ropas qué ponerse; las pieles de animales eran su único atavío. Eran pobres, nada poseían, pero su naturaleza era de hombres prodigiosos.

[7] Ver Capítulo I.

Otra práctica ascética de los naguales era la abstinencia sexual. "Ellos tienen poder y gloria sólo porque nunca ven mujeres", asegura el *Título de Totonicapán* (1983: 188). La misma obra añade que ayunaban, se autosacrificaban y adoraban ídolos con "ofrendas de frutas, hongos y pajaritos" y, según el *Popol Vuh*, fueron los iniciadores de los sacrificios humanos a los dioses tribales.

Estos hongos, que aquí se mencionan en calidad de ofrendas a los dioses, deben haber sido alucinógenos no sólo por su asociación con los dioses, los chamanes y los ritos ascéticos, sino porque era usual en el mundo mesoamericano utilizar los hongos y plantas alucinógenas, considerados divinos, para lograr el trance extático, que permitía subir al cielo y bajar al inframundo, entre otras cosas. Además, los grupos mayances a los que se refieren los textos, habían recibido la influencia náhuatl y de otros grupos con las migraciones ocurridas alrededor del año 1000 d.C. Los propios textos, como el *Popol Vuh*, relatan esas migraciones.

Todo lo anterior hace expreso que la misión principal de los grandes naguales primigenios, los prototipos de los chamanes, fue fungir como intermediarios entre los hombres y los dioses. Ellos habían conducido a las tribus en sus largas peregrinaciones, siguiendo las instrucciones divinas, y eran los sacrificadores que alimentaban al dios del grupo, obteniendo con ello todos los bienes que la comunidad necesitaba para subsistir.

En los textos quichés y cakchiqueles se menciona también la facultad de transmutación en animales poderosos como una de las capacidades de los chamanes primigenios, no como una fuerza maléfica, del modo en que después fue interpretada esta facultad por los frailes y los propios indígenas semicristianizados. Los cuatro primeros hombres, según el *Popol Vuh*, se transformaban en jaguares por las noches para robar hombres y sacrificarlos al dios Tohil (pues el sacrificio humano ya se había constituido como la principal ofrenda a las deidades); pero no eran jaguares comunes, sino extraordinarios (una de las características de los animales naguales hasta hoy). Dice el texto:

> Eran como pisadas de tigre [jaguar] las huellas que dejaban, aunque ellos no se mostraban... no estaban claras las primeras huellas, pues estaban invertidas... (*Popol Vuh*, 1980: 78).

Asimismo, tres de estos naguales llevaban el nombre del jaguar en el suyo: Balam Quitzé (Jaguar Selva); Balam Ak'ab (Jaguar Noche), Iquí Balam (Jaguar Negro); el cuarto se llamaba Mahucutaj (Viajero, el que no permanece) (Carmack, 1981: 49).

Los gobernantes quichés, descendientes de aquellos grandes naguales, continuaron fungiendo como ejes del mundo y representantes de la comunidad ante los dioses; y heredaron no sólo el trono, sino también la condición de chamanes, que lograban a través de su iniciación y sus prácticas ascéticas. Una de las principales cualidades sobrenaturales de los gobernantes-chamanes, registrada tanto en las fuentes coloniales, como en las obras plásticas del periodo Clásico, es la vinculación con animales poderosos en los cuales podían transfigurarse, como las águilas, los felinos y las serpientes.

En los textos se menciona a Cotuhá, Quicab, Cavizimah y Gucumatz, como hombres prodigiosos, además de ser los *kaman, katik,* "nuestros abuelos, y abuelas", o *kachuch, kakajaw,* "nuestra madre, nuestro padre" (Carmak *et al.*, 1975: 19). En particular destaca el gran Gucumatz, cuyo nombre es igual al del dios creador, que significa "Serpiente emplumada". Dice el *Popol Vuh*:

> Verdaderamente Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá [el inframundo]; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente...

[El *Título de Yax* añade que era serpiente emplumada]

> ...siete días se convertía en águila; siete días se convertía en tigre [jaguar]. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo (*Popol Vuh*, 1968: 90).

En esta cita encontramos los principales poderes que caracterizan a un chamán: ascender al cielo, descender al inframundo y transformarse en los animales sagrados, que son principalmente la serpiente, el jaguar y el águila. Incluso, este nagual se convertía en sangre, el líquido vital sagrado que unifica a los hombres con los dioses a través del sacrificio.

Además, el *Título de Otzoya* presenta a Gucumatz como un destacado conquistador; cuando llegó hasta el mar, señala el texto,

> ...dicho cacique, por darles contento a sus soldados, se volvió águila y se metió adentro de la mar haciendo muestras de que conquistaba la mar (Crespo, 1968: 66).

Los naguales podían comunicarse con los muertos y con los dioses, poseían una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que les permitía ejercer la adivinación. Una forma de adivinación fue la basada en su sistema calendárico y en sus inscripciones históricas, pues como el tiempo para ellos era cíclico, tenían la idea de que los acontecimientos se repetirían, por lo que sabiendo lo que había ocurrido en el pasado, pronosticaban lo que vendría y podrían modificarlo mediante el ritual. Esto es muy claro en las profecías de los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos, y seguramente fue lo mismo para todos los mayas. El *Popol Vuh* asienta:

> Grandes señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá... Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había dónde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado *Popol Vuh*... (*Popol Vuh*, 1980: 94).

Y el *Título de Yax* corrobora:

> ...todo les era manifiesto. Sabrían que habría muerte, hambre o guerra; seguro que lo sabían. Tenían algo que usaban para consultar todo esto; se

trataba de un libro, el *Popol Wuj*, como era llamado por los ancianos. Ellos eran señores de grandiosa existencia (*El título de Tot.*, 1983: fol. 7v).

La adivinación con base en el calendario ritual prehispánico continuó realizándose entre los quichés durante toda la época colonial, según lo constatan varias referencias, y pervive hasta hoy, como lo señalaremos en el Capítulo IV.

Y del momento de la Conquista, tenemos la referencia de otros naguales quichés. Uno de los más famosos, por haberse enfrentado a Pedro de Alvarado, en la batalla de Rosabaltucur, el 12 de febrero de 1524, fue Tecún Umán. El hecho se relata en los títulos de *Otzoya* y del *Ahpop Uitzitzil Tzunún*, entre otros, e incluso es mencionado por cronistas españoles, como Antonio de Fuentes y Guzmán. Este escribe que en la batalla los indios "procuraron valerse contra ellos de mayores fuerzas que las humanas... del arte de los encantos y Naguales" (Fuentes y Guzmán, 1881: I, 84). Y así, los señores Nehaib e Izquin Nehaib se convirtieron en jaguar y en puma, mientras que Tecún Umán se volvía águila.

> ...y luego el capitán Tecún —dice el *Título de Otzoya*— alzó el vuelo, que venía hecho águila lleno de plumas que nacían... de sí mismo; no eran postizas. Traía alas que también nacían de su cuerpo (Crespo, 1968: 70-71).

Tres veces voló al cielo Tecún Umán para luchar contra Alvarado. En la segunda logró arrancar la cabeza del caballo del conquistador, pero en la tercera, él mismo se clavó en la lanza de su enemigo, muriendo en seguida. El ejército quiché, al ver muerto a su jefe, se rindió. Alvarado, por su parte, dice que los viejos "se disfrazaron" de pájaros quetzales para combatirlo, por lo que puso al sitio el nombre de Quetzaltenango (*Título del Ahpop Uitzitzil Tzunún*, 1963: 27, 33). Disfrazados o no, estos naguales quichés al parecer realmente se presentaron ante los españoles con atributos animales.

Los textos cakchiqueles también nos hablan de naguales prodigiosos. El antepasado Gagavitz era, aseguran, un hombre sobrenatural que realizó proezas como capturar el fuego en el volcán de Santa María Gakxanul. "En verdad causaba espanto su poder mágico, su grandeza y majestad" (*Anales de los cakchiqueles*, 1980: 131). Después de vencer a Tolgom, deidad de los terremotos, Gagavitz crea los sacrificios humanos por flechamiento, y se arroja al lago Atitlán, convirtiéndose en serpiente emplumada (como el Gucumatz quiché). También se podía transmutar en el pájaro *raxón*, cuyas plumas forman parte de los objetos rituales de los chamanes.

De varios otros reyes cakchiqueles se dice que "se hacían temer por sus artes de hechicería", como Tepeuh, Caynoh, Caybatz, Huntoh y Vucubatz (*Anales de los cakchiqueles*, 1980: 139).

Entre los mayas de Yucatán también existieron en la época prehispánica hombres religiosos con poderes chamánicos, sólo que en las fuentes no se menciona a los gobernantes, en tanto que chamanes, como entre los quichés y cakchiqueles, sino a sacerdotes especializados, como el *ah-men*, un mago que curaba y se transformaba en animal (Brinton, 1976), que per-

vive hasta la actualidad; los *ah kin yah*, trabajadores del tiempo, y el *h ma-nan-chi*, agorero. Y entre los médicos que curaban, se cuentan el *ah dzac*, médico en general; el *tutuz dzac*, hechicero; el *hun-ac miatz*, infinitamente sabio, y el *h nnat*, el que comprende, adivino (Álvarez, 1984: 306-311).

Como entre los nahuas, en la península de Yucatán había también chamanes que hacían maleficios: *ah-pul-yaah*, brujo "echador de enfermedad", que tenía varias subespecialidades, según el tipo de mal que ocasionara (Villa Rojas, 1985: 106); *ah cun-al balam*, conjurador de jaguares, hechicero que enfermaba con encantos; otros eran conjuradores de venados, de víboras o del dios de la muerte; la *ix-cun-ah tan* era conjuradora con palabras, el *ah cun-yah*, conjurador que trabaja y el *ah kax cun nak*, amarrador de conjuros (Álvarez, 1984: 306-311). Estos datos se recogieron de fuentes españolas coloniales, por lo que a los chamanes maléficos ya se les llama "brujos".

Otros hombres religiosos que podemos considerar chamanes eran los *chilanes*, taumaturgos que transmitían los mensajes de los dioses y eran tan respetados, que los llevaban en hombros (Landa, 1966: 49). En los *Libros de Chilam Balam*, el *chilam balam*, "sacerdote jaguar", aparece como un chamán especializado en la adivinación que profetizaba en estado de trance extático, echado en el suelo, tal vez ayudado por el tabaco y alguna otra planta psicoactiva, como el *xtabentun* (*ololiuhqui*) y por sus prácticas ascéticas.[8]

Landa proporciona importantes datos sobre los chamanes, al describir las fiestas de los meses. Dice que en el mes *Uo* se iniciaban los preparativos para la fiesta de "los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que era todo uno"; y en el mes *Zip*,

> ... se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mujeres, y los sacerdotes echaban al demonio [purificaban el lugar]; hecho lo cual sacaban los envoltorios de sus medicinas que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban *Ixchel*, y así a esta fiesta llamaban *Ihcil Ixchel*, y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am* y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían *Izamná, Citbolontun y Ahau Chamahez* (Landa, 1966: 93).

Estos chamanes, a los que Landa llama médicos y hechiceros, "curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en sus oficios y otras cosas" (Landa, 1966: 49). Aquí se menciona la otra función esencial de los chamanes, no registrada en los textos quichés y cakchiqueles: curar enfermedades, actividad que al lado de la adivinación, fue la que sobrevivió hasta hoy.

Esas "otras cosas" que adivinaban los hechiceros y médicos, además de las causas de las enfermedades, eran quizá las mismas por las que se consultaba a los chamanes nahuas, como encontrar personas y cosas perdidas y predecir el futuro.

[8] Ver la p. 79b del *Códice Madrid*, en la que tres deidades (D, A y E) fuman echadas de espaldas en el suelo, en postura de trance.

Por esta información de Landa podemos pensar que muchos de los personajes representados en los relieves clásicos recibiendo envoltorios, así como los naguales de los textos indígenas coloniales quichés y cakchiqueles, que tenían sus envoltorios y practicaban la adivinación con cuentas o piedras, pudieron haber sido también médicos, como los chamanes nahuas antiguos y actuales, y los mayas de Yucatán.

El nombre que recibían las piedras de los chamanes mayas yucatecos para la adivinación, *am*, se aplica también a unas arañas pequeñas, negras, con puntos rojos encima, que son muy venenosas. Tal vez los puntos rojos se relacionen con las semillas de colorín o *tzité* (también tóxicas), que empleaban los chamanes, sobre todo los quichés, para adivinar, y que se siguen usando hoy en varios grupos mayances para el mismo fin, ya que ese tipo de asociación simbólica es muy común entre los mayas.

La cita de Landa también da a conocer cuáles eran los dioses de la medicina entre los antiguos mayas de Yucatán; entre ellos destaca Ixchel, patrona de las parteras, e Itzamná, el gran dragón celeste divino de los mayas, en su aspecto antropomorfo, que se describe como héroe cultural. El hecho de que esta última deidad, que fue al parecer la suprema y que se representa en los tocados y sostenida en los brazos de los gobernantes del periodo Clásico en el área central, los *k'uhul ajawtaak* ("señores divinos"), sea dios de los médicos, muestra el sitio principal de los chamanes en la sociedad maya, y constituye también un vínculo entre los chamanes representados en los relieves y los naguales mencionados en los textos escritos.

Todo lo anterior implica que los chamanes dominaban el trance extático. Los textos no mencionan expresamente la ingestión de plantas psicoactivas para lograr ese trance, pero sí describen varias prácticas ascéticas, como aislamiento, ayuno, insomnio y autosacrificio, que propician la comunicación con los dioses. Asienta el *Popol Vuh* (1980: 67) que "ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses".

Los ayunos, los insomnios, los autosacrificios con derramamiento de sangre y la abstinencia sexual, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas (Schultes y Hofmann, 1982: 14; Furst, 1980: 31-33),[9] y en muchos sitios mesoamericanos hay datos concretos de que estas prácticas se acompañaban con la ingestión de dichas plantas, para alcanzar el trance extático. Así, es claro que los poderes sobrenaturales de los naguales mayas se lograban a través del éxtasis. Según los textos, estos hombres, además de desplazarse voluntariamente hacia los espacios sagrados, se convertían en animales y en sangre, como he destacado.

En las obras plásticas, desde el periodo Clásico, encontramos múltiples imágenes que podemos relacionar con los naguales mencionados en los textos de la época colonial, lo que confirma el origen prehispánico de esas creencias y prácticas rituales. Los gobernantes-chamanes prehispánicos siempre aparecen ligados con los dioses, y sus símbolos chamánicos son la transformación en animal, el bulto de su parafernalia ritual, la práctica del autosacrificio y la representación de los instrumentos que para eso se

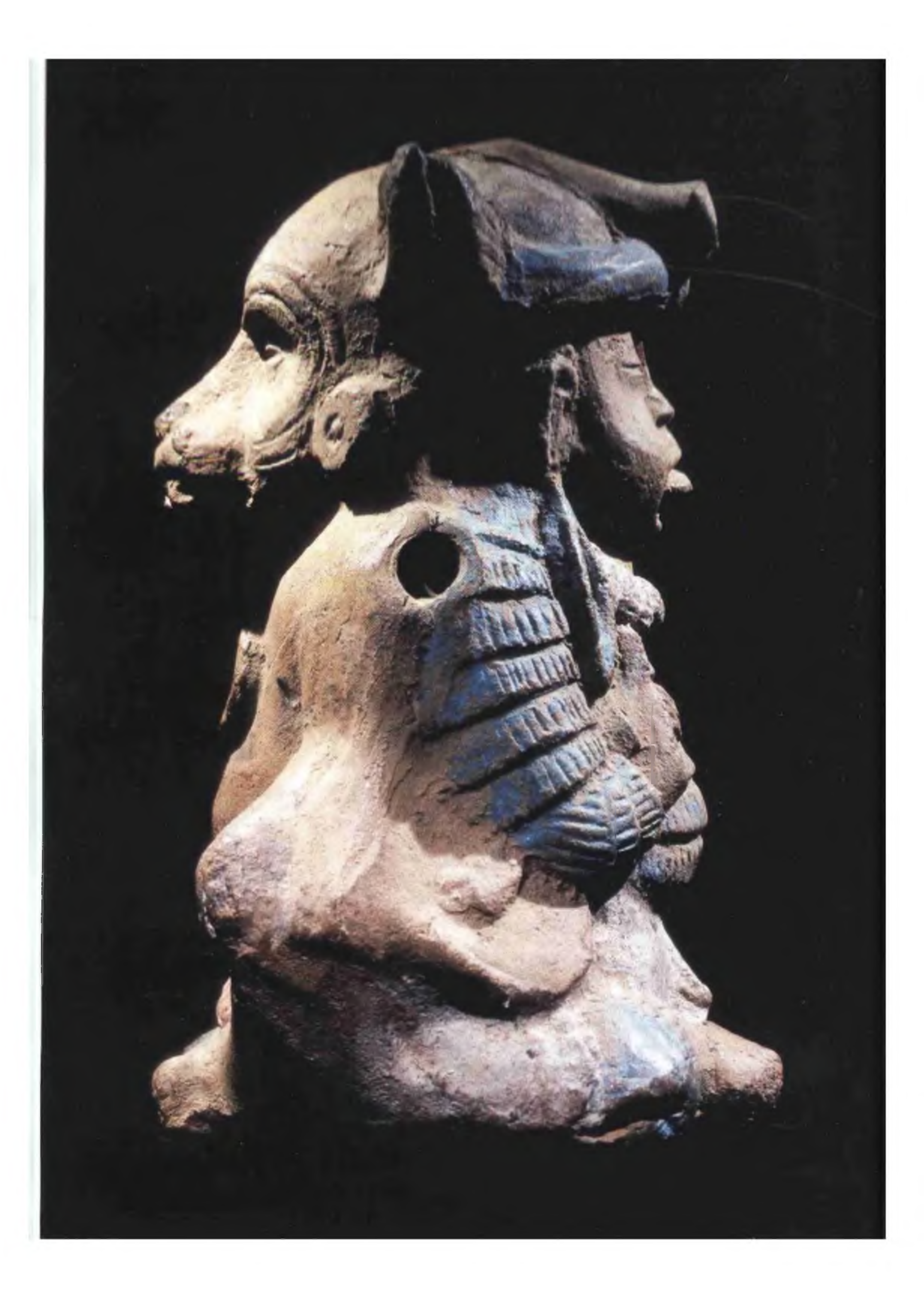
[9] Ver arriba. Capítulo I.

usaban, como el punzón sangrador, púas y otros objetos. Asimismo, el uso de sustancias psicoactivas y los ritos chamánicos se revelan en los códices (donde los dioses son los ejecutores) y en los vasos de los gobernantes para beber cacao, aderezado con diversas plantas, así como en otras vasijas; en ellos se representan pictóricamente múltiples escenas, tanto palaciegas como rituales, que incluyen hongos, plantas y animales; hay muchas vasijas que muestran realistamente la aplicación de enemas psicoactivos, la ingestión de bebidas y la aspiración de polvos en dichos rituales, y otras cuyos motivos son chamanes con rasgos animales, como cabezas y patas, o que relatan rituales completos de transfiguración de chamanes en animales; los textos que en estas obras se inscribieron muchas veces mencionan los nombres de los personajes representados. Otros datos que en las obras plásticas se pueden asociar con el chamanismo son las mutilaciones en los dedos y las escarificaciones en el rostro, que aluden a las iniciaciones, así como la culminación de las propias iniciaciones.

LA TRANSMUTACION EN ANIMAL

Múltiples obras plásticas, fundamentalmente vasijas, muestran a varios chamanes con rasgos animales y a animales con rasgos humanos, que revelan ese poder de los naguales. Ejemplo de ello es una figurilla de Jaina que ha sido interpretada como un enano en el proceso de transformación en un animal, una especie de roedor (Fig. 1). Los enanos eran para ellos seres con poderes sobrenaturales, por lo que este enano puede ser un chamán transformándose en alguno de sus animales. Hay algunos datos acerca de estas capacidades de los enanos: en Tepoztlán, Morelos, conocí a un enano chamán muy poderoso, Chanito; no tenía deformaciones, como los enanos comunes, sino que era completamente proporcionado, pero de alrededor de un metro veinte centímetros de altura. Pitarch (1996: 176-177) menciona un relato de Cancuc sobre la rebelión tzeltal de 1712, la leyenda de un enano poderoso, Juan López, que dirigió a los cancuqueros en la defensa de su pueblo, atacado por los guatemaltecos; después de su victoria, Juan López se torna exigente, y los principales de Cancuc lo asesinan y arrojan a una sima. Juan llega al interior de la tierra donde, desde entonces, ayuda a sostener uno de los cuatro pilares que soportan la tierra. "En efecto, Juan López es un 'hombre completo' [un chamán], tiene trece *lab* [compañeros animales]". Además, los nahuas creían que las plantas sagradas se aparecían al que las ingería en forma de enanos, por lo que los enanos que se representan en las obras mayas, sobre todo en la cerámica, pueden aludir, o a los enanos chamanes o a esas epifanías de los hongos y plantas alucinógenas, dependiendo del contexto.

El animal más relacionado con los jerarcas, que además era su principal *alter ego,* fue el jaguar, que simbolizó el **poder**, la **fertilidad** y la **oscuridad**. El poder porque es "el depredador por excelencia, el cazador más audaz y el más fuerte de los carnívoros", y porque encarna al Sol del inframundo, de ahí su liga con el gobernante supremo, que fue considerado como el Sol del mundo humano; el gobernante quien, como el Sol, se convierte en jaguar y desciende al inframundo en un rito chamánico



chamánicos. Pero el jaguar también es la fertilidad porque se relaciona con la tierra como generadora de vida, con el agua y con la vegetación, todas sus imágenes con motivos vegetales y acuáticos, como flores, nenúfares, jades, chorros de agua, etc., forman un complejo simbólico de fertilidad; y la fertilidad surge del inframundo, que es oscuridad, es el útero de la madre tierra, así, el jaguar tiene también una significación femenina; "la partícula ix, en la mayor parte de las lenguas mayas nos remite precisamente tanto al animal como a lo femenino" (Valverde, 2004: 291-295). El jaguar es, así, una de las energías sagradas más fuertes del cosmos; es, tanto el poder masculino, como el poder femenino, que es el aspecto positivo y vital del inframundo; y, por representar el lado nocturno de la vida, está asociado a los poderes ocultos, a los lugares y tiempos inaccesibles al hombre común (De la Garza, 1987: 192), es decir, es el símbolo por excelencia de los poderes chamánicos.

Por todo lo anterior, en los relieves y esculturas prehispánicas siempre aparece este animal asociado a los *k'ubul ajaw*, que portan su piel, su cabeza o sus garras en los atavíos; lo vemos en su mano, a manera de cetro, como en varias estelas de Xultún y en el dintel 6 de Yaxchilán; como vasija ofrecida por una mujer, en el dintel 26 de Yaxchilán (Fig. 2); en los tronos y otras formas. A veces el jerarca se representa como hombre-jaguar, por ejemplo en el Codz Pop de Kabah y en algunas vasijas e imágenes de barro. ¡Qué mejor podía ocurrirle al gobernante que tener la capacidad de transmutarse en jaguar y adquirir así todos esos poderes!

Pero había otros animales poderosos como coesencias en los que también se podían transformar los chamanes, como se muestra en otras obras prehispánicas que revelan muy claramente la transformación del chamán en animal. En varias piezas de cerámica, sobre todo en los vasos,[10] muchos de los cuales se destinaban al cacao aderezado con hongos y flores que ingerían los gobernantes y grandes señores, se dibujó a los chamanes con rasgos animales, por ejemplo, en un vaso estilo Chamá, K3040, donde una procesión de músicos con cabezas de zorros y de roedores tocan instrumentos musicales (igual en K3041); la música, como mencioné antes, formaba parte de los rituales chamánicos. En otro vaso cilíndrico de Acasaguastlán, K9062, un personaje con cabeza de zorro, lleva un gran tocado adornado con ninfeas, una de las flores alucinógenas usadas por los señores.

Página anterior
Figura 1
Figurilla de un chamán transformándose
en [illegible], Jaina, Campeche
(fotografía de Jorge Pérez de Lara)

Métodos de transfiguración

En varias piezas cerámicas del Clásico, el proceso de transfiguración del chamán en animal se dibuja como un desprendimiento paulatino de la forma humana, hasta que queda sólo el esqueleto, y la aparición progresiva



Figura 2
Dintel 26 de Yaxchilán, Chiapas

[10] En las piezas de cerámica que cito aquí, incluiré los números del catálogo fotográfico de Justin Kerr, antecedidos de la inicial K y, a veces, del Maya Polychrome Ceramics Project, de la Smithsonian Institution, con las iniciales MS (Maya Survey) (ver Reents-Budet, 1994). Las fotografías de Justin Kerr que incluyo han sido autorizadas por el autor y tomadas de *Maya Vase, Data Vase, An Archive of Rollout Photographs*. FAMSI.



Figura 3a
Fragmento del vaso K2942

de los rasgos animales (sobre todo del jaguar, alter ego animal por excelencia de los gobernantes). Este fue, en mi opinión, un recurso pictórico para representar la transmutación, y los chamanes muchas veces se representan como animales antropomorfizados, lo que concuerda con las referencias escritas coloniales y aquellas sobre los chamanes actuales, las cuales afirman que los animales que son chamanes transmutados tienen rasgos distintos a los de los animales comunes.

Otro modo de transformación de los chamanes en animales fueron las acrobacias. En varios vasos mayas, que narran rituales chamánicos, con el uso de alucinógenos, se representan jaguares y hombres realizando acrobacias. En el vaso K2942 el jaguar, que simboliza al chamán ya transmutado, aparece en medio de fuego, en el contexto de una ceremonia de recolección de miel alucinógena (Fig. 3a).[11] Y en K1256, el chamán tiene aún su cuerpo humano y ejecuta la acrobacia también en medio del fuego, elemento de purificación (Fig. 3b). Asimismo, en el vaso K1439 del sitio Ik se representó ese rito mágico de transmutación: el jaguar hace la acrobacia, mientras que el chamán va montado sobre su lomo, ya con algunos rasgos de jaguar, como las garras. Hincado detrás de él, un asistente sostiene una vasija con los instrumentos de autosacrificio. A sus lados hay señores con garras y piel de jaguar, y otro asistente pintado de negro sostiene un gran ramo de flores.

Las piruetas para transmutarse en animales se encuentran también en los códices. En *Dresde*, 15a, se dibujó a Itzamná y al dios de la muerte haciendo acrobacias; uno de los pies hacia arriba de A se convierte en una planta de cacao, y del cuerpo de D sale otra planta de cacao, mientras que en uno de sus pies se abre una flor. Y en la p. 15b, Chaak, sosteniendo el glifo T506 —que se puede leer como *ol*, corazón, energía vital— del que sale una planta de cacao, hace acrobacias con los pies hacia arriba; en uno de sus pies hay una flor; a su lado, el dios A, o un personaje muerto, con el ojo cerrado, manchas y ojos de la muerte, así como el glifo "muerte" colgando del cuello, hace también piruetas con los pies hacia arriba. Frente a ellos, la diosa I les ofrece hongos en una vasija (Fig. 4a).



Figura 3b
Fragmento del vaso K1256

Estas deidades no son "dioses descendentes", sino que parecen representar un externamiento del *ol* en un trance extático logrado tanto con las acrobacias como con hongos alucinógenos, que la diosa I (como las mujeres que acompañan a los gobernantes-chamanes en sus ritos iniciáticos, representados en las obras escultóricas), les ha ofrecido. Las piruetas son semejantes a las de las figuras preclásicas mencionadas antes, que muestran a personajes en extrañas posturas o haciendo acrobacias, como un rito mágico para transmutarse en algún animal o un fenómeno meteorológico. La presencia de las flores y de los hongos alude a las plantas sagradas que propiciaban los estados de trance; el personaje muerto, y la vida surgiendo de él como una planta, es símbolo de la muerte iniciática, que se traduce en un renacimiento, y también puede relacionarse con la transfiguración chamánica, como lo expresan algunas vasijas del periodo Clásico, que destacaré después.

[11] Ver abajo Animales alucinógenos.

Puedo mencionar también una tapadera del Clásico Tardío, procedente de Copan, que representa a un acróbata con una semilla de cacao sobre la cabeza (Fig. 4b).

Además, las piruetas coinciden con referencias escritas de la época colonial en las que se dice que los chamanes daban vueltas o brincos para transmutarse en animales o trasladarse a otros espacios,[12] y con el *Popol Vuh*, en el que Hunahpú e Ixbalanqué, como parte de su iniciación para lograr su apoteosis como el Sol y la Luna, realizan bailes y suertes mágicas en el inframundo, sobre fuego, del mismo modo que las figuras de los vasos citados. Ahí se menciona, incluso, la bebida psicoactiva que propicia el trance: "¡Tomemos nuestra chicha y volemos cuatro veces cada uno [encima de la hoguera], muchachos!, les fue dicho por Hun-Camé" (*Popol Vuh*, 1980: 56).

Y entre los mayas yucatecos actuales, la transformación del brujo en animal se logra mediante el ritual mágico de las acrobacias. En Chan Kom se refiere la historia de dos brujos que fueron sorprendidos mientras uno de ellos daba nueve saltos mortales sobre el otro, y así se convertía en animal. Para recuperar la forma humana los saltos se hicieron en orden inverso. Se dice que cuando alguien se encuentra con un nagual y salta sobre él, no puede ya recuperar la forma humana (Redfield y Villa, 1946: 179).

De este modo, contamos con evidencias de este rito provenientes de la época prehispánica, del periodo colonial y del siglo xx. En un trabajo reciente (2007), Tomás Pérez da a conocer que las acrobacias, o posturas inusuales del cuerpo, se realizaron en todo el territorio mesoamericano y desde el periodo Preclásico, además de ser una práctica universal, y destaca que esas posturas afectan al cerebro y permiten entrar en trance, con más razón si se ha ingerido un alucinógeno. El hecho de que las posturas inusuales afectan al cerebro propiciando trances extáticos parece estar demostrado en la Hata Yoga de los hindúes.

Además del poder de transformarse en animal que tenían los chamanes antiguos, al igual que los nahuas los mayas creían en la existencia de un *alter ego* animal para todos los seres humanos, creencia bien conocida entre los mayas coloniales y los actuales, donde ha adquirido distintas características formales.



Figura 4a
Códice Dresde, p. 15b



Figura 4b
Acróbata (De la Garza, Schmidt y Nalda, 1998: 603)

EL *ALTER EGO* ANIMAL ES EL *WAY*

Nikolai Grube, así como Houston y Stuart (Freidel, Schele y Parker, 1993: 190; Houston y Stuart, 1989) hallaron, independientemente uno de otros, un glifo en las inscripciones clásicas, el T539, que interpretan como *way*, "espíritu compañero animal", lo que confirmaría la existencia de esta creencia desde aquel periodo (Fig. 5).

La palabra *way*, en maya yucateco, significa "ver visiones como entre sueños", "soñar visiones medio dormido" y "transfigurar por encantamiento"; *wayasba* es "adivinar por sueños o signos, señal por conjetura de lo que ha de venir", aunque también significa "transformarse"; *wayasbil* se

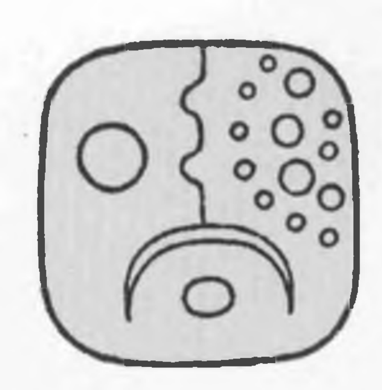
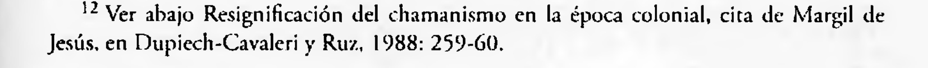
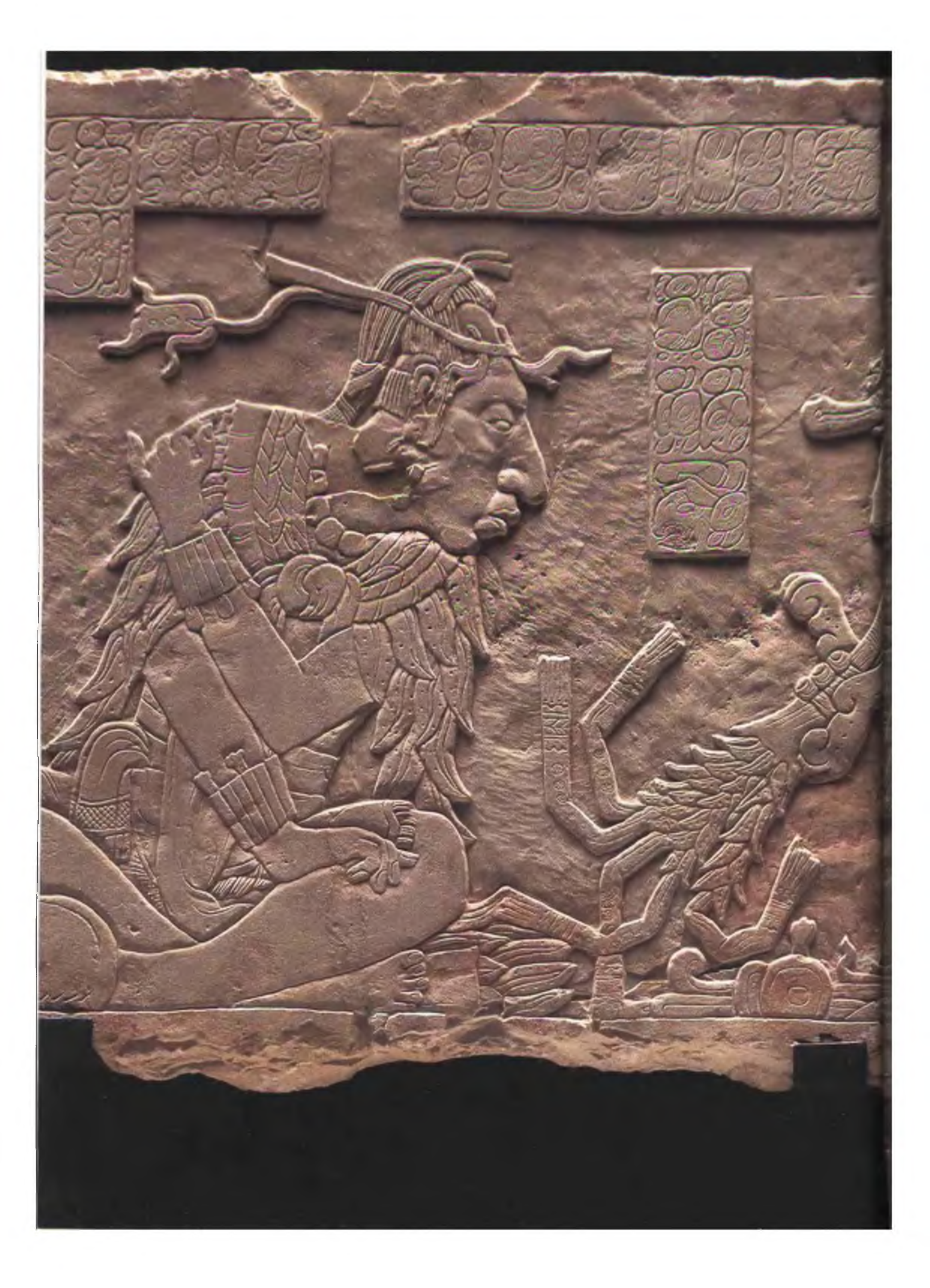


Figura 5
Glifo T539



[12] Ver abajo Resignificación del chamanismo en la época colonial, cita de Margil de Jesús, en Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 259-60.





Páginas 154 y 155
Figura 6
Trono de K'inich Ahkal Mo' Nahb' III, Templo XXI, Palenque, Chiapas. Tomado de Arnoldo González y Guillermo Bernal, *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III*

traduce como "metamorfosis"; *wayinahal* es "ser hecho brujo en figura de animal"; el *ah way* es "brujo nigromántico que hacía llover por arte de demonio", el *ah way balam*, "brujo que toma la figura de tigre", y el *ah way chak* es "nigromántico", taumaturgo (*Diccionario Maya Cordemex*). En tzeltal colonial *waych* se traduce como "sueño" (Ara, 1986), y en tzotzil *vaych (il)* y *vaytch (il)* es "sueño" y *vaychin*, "soñar".

De este modo, la raíz *way* se relaciona con el espíritu fuera del cuerpo, ya sea en el sueño o en el trance extático; el *wayjel* o *vayijel* de los tzotziles actuales de Chenalhó y de Larráinzar, Chamula y Oxchuk', es el animal silvestre "personal", en el cual se proyecta el *ch'ulel* de un ser humano y, por ello, es un *alter ego* (Guiteras, 1965: 229; Gómez Sántiz, 2005: 80). Pero los propios tzotziles (de Zinacantán) llaman *vayijel* al "animal que es la transformación de una persona o de un brujo, el nagual del brujo" (Laughlin, 2007), entendiendo aquí ya por nagual el animal que es el chamán transfigurado. O sea que el término *way* también se refiere al animal en el que el chamán puede proyectar a voluntad su *ch'ulel*, externado a través de un trance extático o de un sueño.

Un término vinculado con el anterior, que también muestra la relación entre sueño y chamán, es *lab*, "visión", en tzeltal colonial (Ara, 1986: 314); en cakchiquel y en quiche significa "agüero", "abusión", "pronóstico" (Coto, 1983 y Basseta, 2005), el cual se puede manifestar a través del sueño. Entre los tzeltales de hoy, *lab* significa también nagual, en su significación de *alter ego* animal (Ruz, 1985: 230; Pitarch, 1996: 58), y en maya yucateco derivó a "cosa vieja, podrida y gastada" (*Diccionario Maya Cordemex*). Múltiples palabras que integran la raíz *lab*, "visión", nos hablan, salvo en maya yucateco, de algo sobrenatural, maravilloso, un augurio que puede ser funesto o no, un mensaje de los dioses, una visión sobrenatural que causa espanto, un milagro, una aparición, un pronóstico o mensaje divino, que podía ser benéfico o aterrador. Por eso se relaciona con las extrañas imágenes de los sueños y también con los chamanes y sus poderes sobrenaturales, como el de transmutación. Y por eso también, se llamó *lab* al animal en el que el chamán se transformaba, como se designa hasta hoy entre los tzeltales.

Los *wayoob* de los chamanes en el periodo Clásico aparecían bajo muchos aspectos, entre ellos, formas animales y combinaciones de animal con humano.

Lo esencial, a mi manera de entender, es que, a diferencia del *alter ego* animal que todo ser humano posee, determinado por el día en que nace y con el que comparte su destino, los poderes de transmutación en animales de los gobernantes-chamanes eran **voluntarios** y formaban parte de sus capacidades sobrenaturales adquiridas. Pero las dos creencias están tan cercanas, que al parecer los chamanes se podían transformar en sus propios *alteri ego* zoomorfos, como señalé arriba, que tal vez eran hasta trece poderosos animales (como entre los chamanes de hoy), y también en otros animales, así como en fenómenos meteorológicos.

En relieves y cerámica se representa a los gobernantes con su *way*, o transformados en él, como en el trono de K'inich Ahkal Mo' Nahb' III, hallado en el templo XXI de Palenque; ahí el *way* se muestra como un ser



Figura 7
Vaso K1743. Archivo Justin Kerr

antropozoomorfo con rasgos de roedor y de jaguar (González y Bernal, 2003) (Fig. 6). En general, nunca se representó en las obras prehispánicas a los hombres comunes, sino a los poderosos, y principalmente a los gobernantes, que eran chamanes, por lo que no podemos hablar de los *alteri ego* animales de los hombres comunes en ese periodo, salvo basándonos en datos provenientes de las fuentes escritas coloniales españolas. Pero es esencial destacar que estas representaciones, como la del trono mencionado, no hablan del *way* como un ser maligno, ya que en el pensamiento maya **los chamanes tenían la posibilidad de ser benéficos o maléficos,** y no era "malo" y "demoníaco" el hecho, en sí, de transformarse en animal.

CAPACIDAD DE VIDENCIA

Entre los vasos clásicos destaca una vasija (K1743) en la que desfilan chamanes con cabezas y patas de animales, como caninos y pecarí (Fig. 7). Uno de ellos se representó con los ojos prolapsados hacia adelante, en forma muy semejante al chamán de la p. 34a del *Códice Madrid*, que aparece en el contexto de un rito (por lo que es difícil que sea un astrónomo, como se ha dicho), encerrado en aislamiento, como dentro de una caverna oscura o en la noche, mirando a la distancia (Fig. 8). Imágenes semejantes también aparecen en los vasos y en la p. 32b del mismo códice donde una chamana, con los ojos proyectados hacia afuera, al tiempo que escupe sobre un personaje cabeza abajo, muerto o enfermo, orina con las piernas abiertas, todo lo cual puede representar una curación chamánica (Fig. 9). Estas figuras expresan, con notable claridad, tanto la transformación del chamán en animal, como la visión sobrenatural atribuida al chamán (los ojos proyectados hacia afuera), que le permite saber lo que los demás ignoran y ejercer la adivinación, y muestran algunas de las prácticas curativas, como escupir ciertas hierbas sobre el paciente y utilizar la orina como medicamento.



Figura 8
Códice Madrid, p. 34a

Una forma de realizar la videncia o visión chamánica es a través de un espejo, *nen*, identificado con el glifo T617;[13] ella se manifiesta también en los vasos clásicos: por ejemplo en el K1453, donde el señor, sentado en su trono, realiza el rito ante un espejo; sus largas uñas lo identifican con el



Figura 9
Códice Madrid, p. 32b

[13] Ver Rivera Dorado, 1999.

Figura 10
Vaso K1453. Archivo Justin Kerr



Figura 11
Vaso K6437. Archivo Justin Kerr



jaguar y, por tanto, como chamán; el espejo es sostenido por un enanito. Frente al trono aparece otro enano bebiendo de una vasija; detrás, hay un personaje con un ramo de flores, y bajo el trono, tres jarros con flores y un gran cuenco que obviamente contiene la bebida psicoactiva. El enanito, mucho más pequeño que los otros enanos representados, sostiene el espejo en el que el chamán ejerce la videncia, por lo que pudiera representar la manifestación antropomorfa de la deidad de los alucinógenos que el chamán ha bebido, la cual le permite la visión o le revela la respuesta (Fig. 10).

Esto no significa que los enanos no hayan existido, sino que estuvieron relacionados con las deidades-plantas, como seres sagrados, y además hay varios datos que nos hablan de enanos chamanes.

Estos ritos se repiten en los vasos K4338, K8793, K7797 y K6437. En el último, el señor, sentado en su trono, sostiene un cañuto para fumar o aspirar el alucinógeno, enfrente de su vaso para beber cacao, y mira en un espejo. Se encuentra solo en un encierro cubierto con tela, y afuera lo custodian dos asistentes. Aquí es muy clara la ceremonia de visión a través de los alucinógenos y del espejo (Fig. 11). También en los códices aparece el espejo chamánico, por ejemplo, en *Dresde* 42a, la diosa O sostiene un espejo con cara del dios C (la sacralidad), lo que muestra que el espejo es sagrado. Finalmente, las figurillas masculinas de Jaina sentadas en actitud de interiorización, con escarificaciones en el rostro que revelan los ritos ascéticos, y portando un espejo colgado del cuello, son claramente chamanes (Fig. 12).

En el Yucatán de hoy hace las funciones del espejo una piedra de cuarzo hialino; sin embargo, en Tiholop, Yucatán, se conserva el altar o "mesa"



Página anterior
Figura 12
Figurilla de Jaina
chamán portando espejo
(fotografía de Jorge Pérez de Lara)

de un chamán del siglo xviii, que resguarda tres cruces con sus vestidos, las cuales "tienen todavía poder"; al lado de las cruces se halla el espejo del chamán, en el que él "veía lo sagrado", según afirman los habitantes del lugar. Ese altar permanece en una choza, en la casa del comisario del poblado, Román Tamay, quien me informó que las cruces fueron heredadas por su mujer, hija de un importante *hmen*, en 2002, y proceden de la Guerra de Castas; están todavía cargadas de poder, como lo han constatado varias personas (Lázaro Tuz, comunicación personal).

LOS ENVOLTORIOS DE LA PARAFERNALIA CHAMÁNICA



Choza donde se conserva la cruz del siglo xviii en Tiholop, Yucatán (fotografía de Mercedes de la Garza)

Los envoltorios o bultos sagrados de los gobernantes-chamanes se representan en la plástica del periodo Clásico, como los dinteles de Yaxchilán (Fig. 13); en los códices, como en la p. 18c del *Códice Dresde*, como bulto con la cabeza del dios C, el cual simboliza la sacralidad, o bien en cerámica ceremonial del periodo Clásico, como un vaso en el que se dibujan tres personajes participando en un rito de visión (K4338); la figura central está mirando un espejo, la segunda, sostiene el espejo, frente a un vaso para beber cacao, y la tercera tiene enfrente una vasija que contiene un bulto de tela, que se relaciona con el ritual, es decir, es el bulto chamánico (Fig. 14).

Dichos envoltorios se mencionan también en los textos quichés y cakchiqueles, al lado de los palios y los tronos de los gobernantes. Además, algunos bultos se han hallado en sepulturas, como el de Mundo Perdido en Tikal (Ayala, 2002), concordando así, notablemente, fuentes arqueológicas, relieves en piedra, cerámica clásica, códices y fuentes escritas, para confirmar el hecho.

El *Popol Vuh* relata que, después de haber gobernado, los cuatro primeros hombres partieron hacia su lugar de origen (también hoy creen algunos mayas que los chamanes no mueren) y dejaron a sus hijos el *Pizon Gagal*, Envoltorio de Grandeza o Envoltorio de Fuego, cuyo contenido era invisible porque estaba envuelto. Pero este mismo texto, *El título de Totonicapán* y la *Historia y crónica de Don Juan de Torres*, enlistan los objetos que contenía el envoltorio: huesos de falange de águila, de puma y de jaguar, cabezas y patas de venado (otro animal sagrado relacionado con el Sol), piedras negras y amarillas, guirnalda metálica, plumas de quetzal, de garza y de *raxón*, cola de buitre, flauta de hueso, tambor y caracoles, red de tabaco, "piedras de hongo" y sangrador para el autosacrificio. Además, llevaba un cántaro de agua fría, vasija para el baño y yerbas para refrescarse (*Popol Vuh*: 86; *El título de Totonicapán*: 181, 190 y 196; *Historia y crónica de Don Juan de Torres*, en *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957: 41).



Figura 13
Dintel 52 de Yaxchilán, Chiapas
(Ian Graham, 1979)

Todos estos objetos eran usados en los ritos chamánicos; son partes de los animales en que se transmutan los naguales; insignias de poder; instrumentos musicales, ya que la música y el baile tienen un papel central en los ritos y pueden provocar también el trance extático estimulando dos sentidos a la vez, la vista y el oído; objetos para el baño purificador que fue un importante rito de entrada; instrumentos para el autosacrificio, la práctica ascética por excelencia; piedras para ejercer la adivinación, y plantas psicoactivas, como el tabaco, cuyo uso era reservado a los chamanes y principales, y se



Figura 14
Vaso K4338. Archivo Justin Kerr

empleó fundamentalmente para provocar estados alterados de conciencia y como medicamento. Las yerbas "para refrescarse" seguramente eran tanto alucinógenas como sólo curativas, pues estos chamanes debieron practicar la medicina, como todos los demás.

Los textos no dicen que el envoltorio contuviera hongos, pero mencionan esas "piedras de hongo" que pueden ser talismanes que aluden al uso ritual de los hongos y concuerdan notablemente con los múltiples hongos de piedra que se han encontrado en el área maya, sobre todo con nueve esculturas miniatura halladas en la tumba de un gobernante de Kaminaljuyú, Guatemala (Furst, 1980: 146), que pudieron haberse llevado en los envoltorios (Fig. 15).

El bulto es así, sin duda, uno de los símbolos de poder, pero del poder chamánico de los jerarcas.

LAS INICIACIONES DE LOS CHAMANES

Como es bien sabido, las iniciaciones chamánicas implican la muerte de la vida profana y el renacimiento a una vida sagrada. En muchos pueblos del mundo una de las formas de morir[14] es el ser despedazado o devorado por un monstruo, generalmente de naturaleza animal y frecuentemente de carácter serpentino (Eliade, 1976: 54; 1965: 151-170). La iniciación se relaciona con la serpiente, porque ésta es uno de los principales símbolos de inmortalidad; ello se debe a que el cambio de piel se ha interpretado en muchos pueblos religiosos como un morir y renacer de sí misma.

En *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (De la Garza, 1984), asocié algunas imágenes de serpientes tragando a seres humanos en obras escultóricas clásicas con las creencias de varios grupos mayances actuales, como los mopanes y k'ekchís de Belice, y los ixiles de Guatemala (Thompson, 1941: 106), que tenían y tienen hasta hoy un rito iniciático que consiste en la vivencia de ser tragado por una gran sierpe, *ochkan* o boa, y luego ser excretado o vomitado poseyendo ya las capacidades sobrenaturales y sagradas que le permitirán ejercer las funciones de un chamán. Velásquez señala que el término *'ochkaan*, en maya yucateco, significa "entrada en la serpiente" y "guarda analogías con dos de las expresiones de muerte que podemos encontrar en las inscripciones: *'ochb'ih*, 'entrada en el



Figura 15
Esculturas miniatura de hongos. Kaminaljuyu, Guatemala. Tomado de Schultes y Hofmann, *Plantas de los dioses*, pp. 148-149

[14] Tal vez la más común sea el descenso al inframundo.

Figura 16
Dintel 15 de Yaxchilán, Chiapas



camino', y *ochha'*, 'entrada en el agua'. En este último caso se trata del agua del inframundo" (Eberl, 2005: 47, en Velásquez, 2009: 494). Ello expresa que el ser tragado por la boa era símbolo de entrada al inframundo y, por tanto, de muerte, y ser excretado o vomitado, símbolo de resurrección, o sea, iniciación.

El rito debe ser de origen prehispánico, como lo expresan precisamente esas imágenes, en las que los rostros o torsos de los gobernantes emergen de las fauces de grandes serpientes (dinteles 15 y 25 de Yaxchilán, mascarón de una esquina del Palacio de Labná, altar zoomorfo P de Quiriguá, entre otras). En las obras de Yaxchilán, la señora, al parecer hincada, sostiene una vasija con los instrumentos para el autosacrificio, lo que alude a esa práctica ascética que era parte de la iniciación, y mira el retorno sagrado del jerarca con veneración (Fig. 16). En 1991, Nikolai Grube encontró una sustitución silábica para el glifo "pez en mano", asociado con esas escenas, y lo leyó como *tzak*, "conjurar" o "invocar", lectura aceptada hoy por todos los epigrafistas. Así, mi interpretación no contradice el dato epigráfico, y tampoco la de Linda Schele, que interpretó esas imágenes como "serpientes de la visión", portales sobrenaturales a través de los cuales aparecían los ancestros, ya que "la serpiente se podía invocar no sólo para vomitar seres, sino también para engullirlos" (Velásquez, comunicación personal).

Linda Schele también asoció a las Serpientes Visión con esos ritos de los mayas actuales que mencioné arriba (Freidel *et al.*, 1993: 205-207), pero en mi opinión, los ritos de los ixiles, mopanes y kekchís son claramente ritos chamánicos iniciáticos, los practican también los nahuas y hay importantes datos sobre ellos de la época colonial. Sin embargo, como es obvio, la serpiente iniciática sin duda era una "visión", una experiencia alucinatoria iniciática de muerte y resurrección, provocada por las prácticas ascéticas y también por la ingestión de sustancias alucinógenas.

Las fuentes escritas posteriores a la Conquista mencionan algunos ritos de iniciación de los chamanes (Núñez de la Vega, 1702: 133), como el permanecer tres días en el interior de una caverna, que equivale al vientre de la serpiente Maestra de Iniciación y, precisamente, describen el rito de ser tragado por una sierpe. Dice Núñez de la Vega:

> Para enseñar tan execrables maldades... el Maestro... le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa, u otro lugar oculto... y en algunas Provincias usan, para aprender aqueste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes... [a donde llegan diversas culebras que entran y salen de su cuerpo]. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, hechando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, lo vuelve a hechar por la parte prepostrera del cuerpo, y entonces le dice su maestro que ia está enseñado (Núñez de la Vega, 1702: 133).

Según algunos nahuas de Morelos, que comparten el rito (comunicación personal), la serpiente traga al neófito empezando por los pies; la muerte se da cuando tritura la cabeza con sus fauces, y luego el ofidio lo excreta o vomita, ya convertido en un chamán. Varios relieves y esculturas del gobernante maya con el rostro dentro de las fauces de un ser serpentino revelan, como he destacado, que, del mismo modo que esos chamanes mencionados en las fuentes coloniales y los de las comunidades actuales, en el mundo prehispánico el hombre destinado a gobernar pasaba por el rito iniciático de ser tragado por la serpiente ctónica, de morir y renacer, para adquirir los poderes sobrenaturales de un chamán.

Además, el rito de ser tragado por un ser zoomorfo es universal. Mircea Eliade afirma que en el vientre del monstruo reina la noche cósmica, simboliza el mundo embrionario de la existencia. A veces el interior del monstruo es una caverna, un laberinto o el mismo inframundo, al que desciende el iniciado, ya que la muerte del neófito significa una regresión al estado embrionario, en una acepción cosmológica, es decir, el estado fetal equivale al regreso, de modo virtual, a un estado precósmico (Eliade, 1955: 160).

En ritos iniciáticos de muchos pueblos, el iniciando es sometido a torturas que corresponden a las de aquel que es devorado por el monstruo y despedazado en su vientre, como las mutilaciones, tatuajes y escarificaciones (Eliade, 1955: 161); éstas se aprecian en varios relieves y figurillas mayas, que llevan también espejos pendientes del cuello y elementos de autosacrificio, como una cuerda alrededor del mismo. Dichas representaciones corresponden a chamanes que han pasado por la muerte iniciática.

Por otra parte, en varios sitios del área maya se construyeron templos cuya fachada es la cara de una deidad. Yo lo llamaba a este tipo de construcciones templo-dragón (en vez de "fachada zoomorfa" o "templo monstruo") pues su simbolismo no se limita a la fachada; en mi opinión, representan al gran dragón terrestre, que algunos llaman Witz, cuyo vientre es el inframundo, el cual traga al neófito haciéndole morir para que advenga su renacimiento a un mundo sagrado. A veces, como en el Templo 22 de Copán, el dragón no es el terrestre, sino el que representa al cielo nocturno. Pero éste se asocia con la muerte y el inframundo, asumiendo así la función del dragón terrestre.

El templo-dragón del área maya debe haber funcionado como recinto para las iniciaciones y los ritos posteriores de los gobernantes que eran grandes chamanes y que habían pasado por diversos ritos iniciáticos. Algunos de estos templos, como el de la Acrópolis de Ek' Balam, Yucatán (Fig. 17), fueron también mausoleos de los gobernantes, lo cual corrobora su carácter de umbral de acceso al inframundo, a donde los iniciados debían simbólicamente descender para morir y renacer sacralizados y a donde el espíritu de los grandes gobernantes también descendía al morir para después ser deificado. Y esos señores chamanes, que en Ek' Balam se representan en la fachada del templo-dragón de la Acrópolis, portan un elemento en la espalda que semeja alas, símbolo celeste de iniciación, de transfiguración.

Como en la India y otros pueblos, entre los mayas la muerte ritual era condición indispensable para acercarse a los dioses y para obtener una existencia plena en este mundo. La divinización del gobernante no implicaba la infravaloracion de la vida humana, sino que, por el contrario, precisamente esta condición lograba para toda la sociedad, y aún para la misma naturaleza, las bendiciones y la regeneración (Eliade, 1978: 237).

Varios recipientes rituales clásicos confirman ese rito de ser tragado por la *ochkan*, por ejemplo, el vaso K595, donde se dibujó a un hombre sa-



Figura 17
Templo-dragón de Ek' Balam, Yucatán
(fotografía de Javier Hinojosa)



liendo de las fauces de la gran serpiente, frente a una deidad antropomorfa con lanza que lo jala del pelo (Fig. 18).

Como mencioné antes, en algunas vasijas se ven esqueletos danzando, recostados o en otras posturas, algunos con restos de carne y piel en pies, rodillas o codos; ellos constituyen, a mi juicio, un recurso pictórico para representar el proceso de transmutación del chamán en jaguar. Y asimismo, se pintaron personajes que llevan vasijas conteniendo manos y ojos humanos. Respecto de estos símbolos, cabe mencionar que, en muchos otros pueblos, el chamán que ha entrado en éxtasis se despoja de su propia carne y queda reducido a esqueleto, símbolo equivalente a ser tragado por la [illegible] y despedazado en su vientre para luego recuperar el cuerpo o adquirir el de un animal; pero también a los iniciandos los decapitan, los desmiembran, les sacan los ojos y se los cambian por otros que tendrán la "visión" chamánica (Vitebsky, 2006: 8 y 61). Con base en esos ritos iniciáticos y en el *Popol Vuh*, donde los héroes gemelos se descuartizan y se vuelven a integrar, se pueden interpretar algunas de las imágenes de las vasijas mayas, sobre todo tomando en cuenta el contexto en el que aparecen. Creo que las manos, ojos y otros pedazos del cuerpo colocados en una vasija, lejos de representar "canibalismo", como se ha interpretado, pueden revelar la iniciación chamánica de desmembramiento.

Es bien conocido el vaso del grupo Ik' (K791) (Fig. 19) que representa una danza, con músicos que tocan la flauta y el caracol, alrededor del



Figura 18
Vaso K595. Archivo Justin Kerr

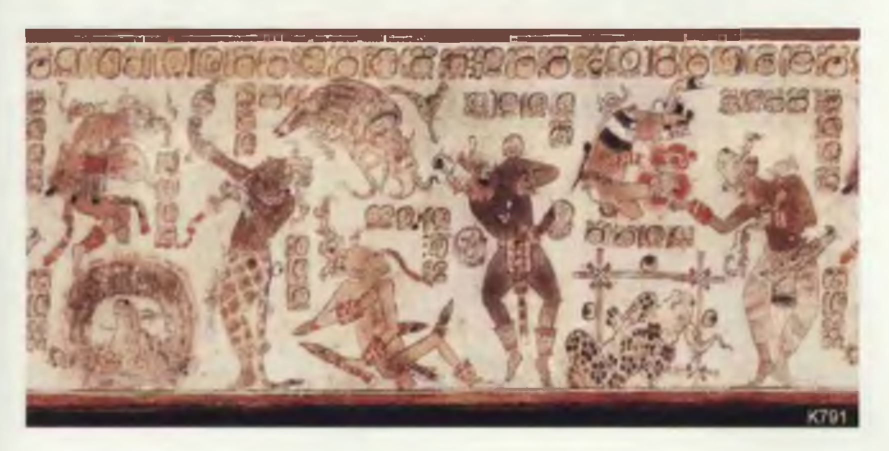


Figura 19
Vaso K791. Archivo Justin Kerr

jaguar con ninfea blanca sobre la cabeza. Hay un *way*, águila con una serpiente enroscada en el cuello, sobre una figura esquelética con una especie de mangas y polainas de piel de jaguar, símbolo de transfiguración en dicho animal y de muerte iniciática, la cual sostiene un gran cuchillo sacrificial; otros cuchillos salen de sus rodillas y codos. Aquí el despojarse del cuerpo se asocia con el desmembramiento representado por los cuchillos. Asimismo, en la vasija se ve un chamán sentado en actitud de adivinación mirando flamas o humo que surgen de la cabeza de una deidad; esta figura se pintó arriba del jaguar muerto, recostado de espaldas bajo unos postes con ojos de la muerte.

Pero otras figuras esqueléticas pueden representar a un dios de la muerte, como se ha interpretado, y el chamán transmutado en jaguar con ninfea y en otros animales aparece a veces en una actitud agresiva, por lo que estas imágenes, aunque aluden a la iniciación y a la transmutación, pueden representar también rituales destinados a enviar un daño o la muerte a alguna persona, ya que los chamanes eran tanto benéficos como maléficos, como se destaca en las fuentes coloniales y se encuentra en los grupos actuales. En el vaso K1376 vemos al chamán en vuelo, con ojos bajo el vientre (que algunos han interpretado como glifos de Venus) sobre sus *wahyis* agresivos (Fig. 20).

Un ejemplo de los ritos iniciáticos está en el vaso K531, donde el dios N con su caracol, deidad de los chamanes, surge de las fauces de la serpiente iniciática *ochkan*. Ahí también se dibujó el jaguar con nenúfar en el tocado y el glifo del Sol en el pecho, mostrando su carácter de epifanía solar, y un sapo, también con ninfea sobre la cabeza, porta una vasija con mano humana y ojos (Fig. 21). El conjunto relaciona los ritos de ser tragado por la *ochkan* con los ritos de desmembramiento, también iniciáticos y con el sapo *Bufo marinus* y la *sak naab*, ambos acuáticos y ambos alucinógenos, como destacaré después.




Figura 20
Vaso K1376. Archivo Justin Kerr



Figura 21
Vaso K531. Archivo Justin Kerr

Ya iniciados como chamanes, los gobernantes realizaban diversos ritos de renovación del carisma. En las inscripciones se hallan las expresiones *ch'ahom*, "el esparcidor de gotas", para señalar la participación del jerarca en el ritual, y *pitzil*, "jugador de pelota" (Ciudad Ruiz, 2002: 204). En la epigrafía de los últimos años *ch'ahom* se ha interpretado como "incensador", en virtud de que parece proceder del sustantivo *ch'aah*, "incienso" (Velásquez, comunicación personal), de cualquier modo, ello confirma la participación activa del gobernante en los rituales. Y por las fuentes escritas coloniales conocemos otros ritos de los mandatarios, como los de aislamiento, autosacrificio, ayuno, abstinencia e insomnio que mencioné antes (*Popol Vuh*, 1980: 94).

En cuanto al juego de pelota, además de su significación astral, tuvo también ese carácter de rito de iniciación, así como un sentido de regeneración cósmica, por su asociación con el sacrificio humano. Y precisamente por eso, es lógico que el rito fuera realizado por los gobernantes-chamanes, responsables del orden del cosmos, que aparecen con atavíos del juego o jugando.[15]

Y así como la esposa del gobernante participa como asistente en el rito iniciático del jerarca en los dinteles de Yaxchilán, en los tableros del juego de pelota del mismo sitio, una mujer sostiene a la serpiente Maestra de Iniciación (o Serpiente Visión), confirmando también el sentido iniciático del juego en el periodo Clásico.

Algunos textos indígenas coloniales corroboran que el juego era practicado por los gobernantes como un rito, por ejemplo, el *Testamento de los Xpantzay*, escrito por los cakchiqueles, asienta que el rey Atunal dijo a sus hermanos: "Hermanos míos, no os dé cuidado, que cuando yo muera entraréis a gobernar. Jugad a la pelota pequeña y a la pelota entre muros entre vosotros" (1980: 423).

Los ritos ascéticos se manifiestan en cerámica y en relieves, donde se representaron los instrumentos para el autosacrificio y la práctica de extracción de sangre, principalmente del pene. La ofrenda de sangre aparece, por ejemplo, en algunos dinteles de Yaxchilán: en el 24 se representó al mandatario sosteniendo una antorcha frente a su esposa, que practica, hincada, un autosacrificio de la lengua, y en el 17 vemos a ambos, ella ejecutando el sacrificio de la lengua y él, del pene. Hay también varias figurillas que representan al jerarca realizando el sacrificio sangriento del pene (Fig. 22). Y un tablero de Dos Pilas da a conocer que ese rito se iniciaba desde la infancia del futuro gobernante, pues muestra a un niño, llamado Príncipe de Dos Pilas, a quien se practica un rito de perforación del pene (Martin y Grube, 2002: 60).

Las ofrendas de sangre de los gobernantes refrendaban la liga del linaje ilustre con las deidades y renovaban el vínculo del jerarca con los dioses (Schele y Miller, 1986), a través del trance extático. El *Popol Vuh* se refiere así a los ritos ascéticos:

[15] Como en los peraltes del templo 33 de Yaxchilán, el marcador de Cancuén y la lápida del Museo del Indio Americano de Nueva York.



Pero no sólo de esa manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses... hacían ofrendas y quemaban incienso... Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores... Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando (1980: 94).

Pagina anterior
Figura 22
Figurilla realizando el autosacrificio del pene (fotografía de Jorge Pérez de Lara)

Los ritos ascéticos, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas (Schultes y Hofmann, 1982: 14; Furst, 1980: 31-33), y en muchos sitios de Mesoamérica esas prácticas se acompañaban de la ingestión de alucinógenos. Así, los ritos ascéticos tenían la finalidad de provocar o coadyuvar al trance extático.

De este modo, más allá de su significación histórica y cósmica (como *axis mundi*), el mandatario tenía dones sobrenaturales, como la capacidad de transmutación en animales, la videncia y, tal vez, la curación de enfermedades, como los chamanes actuales.

RESIGNIFICACIÓN DEL CHAMANISMO EN LA ÉPOCA COLONIAL

En las fuentes coloniales escritas por españoles, como los diccionarios y las crónicas, se denomina a los chamanes "brujos", sobre todo por sus poderes de transmutación. No se puede soslayar la evidencia de que el llamarlos así tiene ya en la época colonial una significación nueva, la de los brujos y brujas europeos que eran seres malignos, que se acompañaban de "demonios" en formas animales a los que llamaban "familiares", y que los españoles aplicaron ese término a los chamanes, fundamentalmente por sus poderes de transformación en animales.

Así, tanto los diccionarios elaborados por españoles, como muchos otros textos, también españoles, dan significaciones ya reelaboradas, o resignificaciones tanto del término *way,* como de la palabra *lab,* que están asociados.

En un análisis comparativo entre la iconografía del Clásico y las creencias actuales de los ch'oles, Kathryn Josserand (1996) sugirió que las figuras esqueléticas que aparecen danzando en algunos vasos, y que han sido interpretadas como *wayoob* (Freidel y Schele, 1993: 191), se equiparan con los demonios del inframundo de los ch'oles actuales, llamados Xibajob, que se describen como una partida de esqueletos y animales personificados, conducidos por una figura calva o con cabeza de calavera, de aspecto humano. Esta acepción entre los ch'oles muestra cómo los poderes de transmutación de los chamanes, pintados en la cerámica clásica, se transformaron a través del tiempo en "demonios del inframundo", obviamente por la nueva significación colonial del chamanismo.

El *Calepino de Motul,* escrito por fray Antonio de Ciudad Real, alrededor de 1577 (entre otras fuentes), registra el concepto de *uaay* (*way*) para designar al chamán que podía transformarse en animal, "por un pacto con el Demonio", lo cual corrobora que desde entonces ya se había interpretado dicha transmutación como una práctica del brujo maligno. Dice el texto que *uaay* es:

familiar que tienen los nigrománticos, bruxos o hechizeros, que es algún animal que por pacto que hazen con el Demonio se convierten fantásticamente; y el mal que sucede al tal animal sucede también al bruxo, cuyo familiar es (*Diccionario de Motul*, fol. 439r).[16]

El "familiar" era, en la España de la época, "*el demonio que tiene trato con alguna persona, y la comunica, acompaña y sirve de ordinario, el cual suelen tener en algún anillo u otra alhája doméstica. Del latín Familiaris dæmon. Lemur, ris*" (*Diccionario de autoridades*, 1976: 718). Ese demonio o lémur (genio maléfico entre los romanos y los etruscos, fantasma, sombra, duende) podía encarnar en un animal (como un gato negro) que acompañaba a las brujas y en el cual ellas se podían convertir, así, en la Colonia se hizo corresponder al animal en el que el chamán podía transformarse, con ese lémur demoníaco, y al chamán con los brujos malignos. Sin embargo, la cita asegura que "el mal que sucede al tal animal sucede también al bruxo", idea que corresponde, en todos los grupos, al destino común del hombre y su *alter ego* animal (*lab* o *wayjel*), lo que expresa que el chamán podía convertirse o proyectar su *ol* en alguno de sus poderosos *alteri ego* animales, pues los chamanes pueden haber tenido hasta trece, como los actuales. Por eso, el *way* prehispánico parece haber sido tanto la "coesencia animal", como el animal en que el chamán se convertía, como ocurre hoy entre los tzotziles. Y el chamán, convertido o no en animal, tenía la posibilidad de ser bueno o malo, como lo declararon, para la zona náhuatl, los informantes de Sahagún, que eran indígenas.

Para apoyar esta interpretación, apelo a los textos, también coloniales, pero escritos por los propios indígenas, en los que esa facultad de conversión en animales de los chamanes no sólo no se explica como algo maléfico, sino como una capacidad sobrenatural que se empleaba con el fin de defender a la comunidad, para obtener prisioneros para el sacrificio, el rito principal, pues suponía la manutención de los dioses, así como en otras circunstancias, y era facultad de los grandes ancestros, patriarcas de las tribus primigenias, como lo destaqué líneas arriba.

Otra idea es la de Erik Velásquez, quien analiza todas las interpretaciones que se han dado en la actualidad por investigadores mayistas sobre el concepto *way*, y traduce el logograma *way* como "espíritu familiar" o *wahyis* y no como coesencia animal o animal en el que el chamán puede convertirse, y lo considera como una tercera "entidad espiritual" que sólo poseen algunos hombres. Ésta, dice, puede ser innata, se puede adquirir al nacer, según el día del nacimiento o durante el transcurso de la vida, a través de un sueño (Velásquez, 2009: 576 y 595). Afirma el autor que prefiere traducir *way* como "familiar", en su significación española antigua de demonio o espíritu maléfico que acompaña al "brujo", que con el término náhuatl de nagual o siberiano de chamán (Velásquez, 2009: 598).

Por lo anteriormente asentado sobre la resignificación de la idea en la época colonial, no comparto dicha interpretación para el periodo prehispánico, pues pienso que la conversión en animal no era, en sí, algo maléfico

[16] El subrayado es mío.

o "demoniaco" para los mayas, hasta que el pensamiento español la calificó así. Y además, porque en varios grupos mayances actuales dicha transmutación tampoco se considera sólo brujería maléfica. El chamán con todos sus poderes sobrenaturales puede hacer el bien o hacer el mal.

Por otra parte, recordemos que los propios mayas (quichés, cakchiqueles y otros grupos) en el periodo posclásico, como se expresa en los textos indígenas coloniales, llamaron "naguales" a los chamanes, claramente por influencia nahuatl, llegada a través de las migraciones que ocurrieron alrededor del año 1000 d.C., y varios grupos mayas actuales conservan ese término (que no se refería a seres maléficos) para los mismos especialistas. Ciertamente, el término *shamán*, de origen siberiano, resulta mucho más lejano en el espacio, pero, en mi opinión, más adecuado que "familiar", en cuanto a la naturaleza, actividades y significación de esos hombres religiosos. Como lo expresé en la Introducción de este libro, yo he elegido llamar chamanes a esos especialistas religiosos porque tanto en náhuatl como en las lenguas mayances reciben muchos nombres distintos y porque el término ha adquirido un carácter universal, o sea, por requerimientos de claridad en esta obra.

Y por otra parte, con base en los datos que he analizado, considero que esa **tercera entidad espiritual** (*wahyis*), que el chamán proyectaría en otros seres, según Velásquez, y que considera como maléfica, se podría equiparar con lo que los chamanes actuales llaman el **don**, con el que se nace, una potencialidad que sólo tienen algunos hombres, otorgada por los dioses, a veces desde el nacimiento o antes. Gracias al don, los seres humanos que reciben el aviso de la elección divina, generalmente a través de un sueño o de una enfermedad, pueden lograr un **poder sobrenatural,** después de duras pruebas iniciáticas. Ese **poder adquirido,** que se mantiene con prácticas ascéticas y con la ingestión o aplicación de sustancias psicoactivas, pudiera cualificarse como una **supraconciencia volitiva** que les permite desprender su espíritu del cuerpo cuando lo deseen, así como transformarse en, o posesionarse de, un ser animal con rasgos peculiares, un fenómeno meteorológico o un ser astral.

Algunos grupos actuales que hablan de una "tercera alma", parecen referirse a este don con el que se nace. Si alguien quiere ser chamán, pero no tiene el don y no recibe el mensaje de los dioses a través de sus sueños o de una enfermedad, nunca podrá serlo.

Los pronósticos de los signos diarios de los *Libros de Chilam Balam* hablan de aquellos que, por el día de su nacimiento, recibían tanto su *alter ego* animal, como el don. Por ejemplo, para los nacidos en un día *Edznab* el pronóstico es el siguiente:

> Sangrador de fiebres. Pedernal tallado. Toh, El-pájaro-momoto, es su anuncio. Sano. Sangrador y curandero. Valiente (Barrera y Rendón, 2005: 119).

Como he destacado arriba, en la época colonial el nagualismo fue identificado con la brujería europea por presentar varias ideas afines, entre las que estaba la transformación del brujo en animal. Así, los conceptos de "magia negra" y de "pacto con el Diablo" se integraron a las creencias in-

dígenas. En las obras de los autores españoles encontramos esta confusión, que no aparece en los textos indígenas quichés y cakchiqueles. Sin embargo, muchas de ellas dan importantes referencias acerca de los poderes de los chamanes, aunque los consideren pactos con el demonio.

Generalmente, el nagualismo se consideró como una secta perversa y demoniaca, como lo expresa el obispo de Chiapa, Francisco Núñez de la Vega, en los inicios del siglo XVIII, describiendo al mismo tiempo los poderes de los naguales, como la transmutación en fenómenos astrales.

> Aluden al Nagual, que se llama *Poxlon* en algunas provincias... el cual es entre los indios muy temido. Y por declaración y confesión de muchos reos reconciliados nos ha constado que es el Demonio, que como pelota o bola de fuego anda por el aire en figura de Estrella, con cauda a modo de cometa (Núñez, 1988: 756).[17]

Y en el mismo siglo, el cura de Ciudad Real, Don Ramón Ordóñez y Aguiar, dice que el nagualismo es una perversa y abominable secta introducida en la región por los mexicanos que venían de Cartago, al lado de todas las supersticiones egipcias (Ordóñez, 1907: 222). La idea del nagualismo como una peligrosa secta fue muy difundida, pues la encontramos en varios historiadores del siglo XVIII, y trasciende hasta el XIX, cuando se afirma que era una organización secreta que pretendía oponerse al cristianismo y al gobierno (De la Garza, 1984: 123-125).

Hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII entre los quichés, herederos de aquellos *nawal winak* mencionados en los textos del siglo XVI, los chamanes seguían teniendo una gran influencia en la población indígena, como lo revelan los escritos españoles sobre "hechicerías y supersticiones". Un ejemplo es una carta escrita por fray Antonio Margil de Jesús, sobre Suchitepéquez (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988), en la que encontramos una descripción de los sacerdotes indígenas y sus actividades. Dice que veneraban al señor del Monte, llamado Xaquicoxal o Tzitzimite y habla de una jerarquía sacerdotal encabezada por tres "papas" ciegos,[18] treinta "obispos" y más de seiscientos "curas" o coadjutores llamados *ahcunes* en quiché (nombre que se conserva hasta hoy para designar a los chamanes). Sobre los "papas" asienta:

> A estos malditos les besaban las manos y los pies todos los demás indios e indias y los veneraban como a grandes santos y profetas sucesores de los antiguos, porque eran el archivo de todas sus costumbres y ceremonias antiguas (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 242).

Estos sumos sacerdotes practicaban la adivinación basándose en el calendario indígena; asignaban "nagual" (*alter ego* animal) a los recién nacidos y señalaban los días adecuados para llevar a cabo cualquier actividad;

[17] Este nagual llamado *poxlom* era seguramente un médico, ya que *pox* significa "medicina".

[18] Recordemos que el gran adivino griego Tiresias era ciego. Tal vez ello signifique que los adivinos desarrollan una visión interior o sobrenatural que no requiere de los ojos físicos.

es decir, continuaban realizando las funciones de los adivinos prehispánicos. Ellos instruían y nombraban a los chamanes de la jerarquía inferior, cuya misión principal era auxiliar a los "papas" y confesar a los fieles. Los "obispos" también practicaban la adivinación, pero con unas piedras redondas, y los *ahcunes* eran ayudantes de los "obispos" en una gran cantidad de actividades, que incluían la curación de los enfermos. La confesión era precisamente una base para el diagnóstico de las enfermedades y una forma de terapia, como en la época prehispánica. Landa, refiriéndose a los antiguos mayas yucatecos dice:

> Que los yucatanenses naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes y enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos... de esta manera, cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte confesaban sus pecados... (Landa, 1966: 47)

Margil menciona además "hediondas" medicinas que usaban estos chamanes, pero infortunadamente no nos dice cuáles eran; asimismo habla de otros medios curativos, como las sangrías (por eso se afirma que los chamanes eran "sangradores").

Los chamanes quichés coloniales también practicaban magia amorosa, arte de fuerza para levantar cosas pesadas, nigromancia,[19] arte de coger culebras vivas, arte de cazar sin errar y de pescar camarones. Tenían, además, el poder de trasladarse mágicamente a los que Margil llama "paraísos fingidos"; este traslado consistía en lo siguiente: a la media noche, daban tres vueltas y se hallaban en un sitio donde participaban en banquetes y festines, y cohabitaban con mujeres. También se convertían en animales: leones, tigres y coyotes (como los grandes naguales prehispánicos). La transmutación, dice Margil, se hacía de dos modos:

> El uno era fantástico y sucedía así: daba el indio las cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, león o el animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos... el otro modo era llevándolos el Demonio en cuerpo y alma, y entonces el ser tigre era como si lo vistieran de tigre o de otro animal (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 259-60).

Este externamiento del animal por la boca coincide con la idea de los tzeltales actuales de que hay un *alter ego* animal radicando en el cuerpo humano (el *lab*) que es duplicación del animal en el que el chamán se puede transformar, llamado también *lab*. Pero en esta cita de Margil, el cuerpo quedaba "como soñando y sin sentidos". Por otra parte, esta descripción se relaciona con las figuras de chamanes en la cerámica clásica, donde se representó al chamán despojándose de su cuerpo humano y adquiriendo el cuerpo de un jaguar. Y también con las múltiples figuras de chamanes haciendo piruetas o contorsiones para lograr la transfiguración, como se destacó antes.

[19] Las artes mágicas descritas aquí son muy semejantes a las que realizaban algunos chamanes nahuas. Ver Capítulo I.

En la época colonial los jaguares seguían siendo los *alter ego* de los hombres poderosos, por lo que en cada "*calpul*" o *chinamital* de los pueblos se guardaba un cajón muy bien labrado que contenía un hueso de jaguar o de puma, con flores y ofrendas. A ese hueso se le tendía culto:

> Tenían un banquillo muy negro, todo liso, que les servía de ara, y encima del altar ponían el dicho banquito con el hueso, y allí ponían candelitas encendidas y el copal ardiendo y perfumando delante del hueso. Después de esto se estaban velando hasta las cuatro de la mañana y en este intermedio iba y venía el batido de cacao (Dupiech-Cavalleri y Ruz, 1988: 260).[20]

Entre los nahuas antiguos, y en varias comunidades indígenas actuales, en las veladas rituales se bebe cacao, mezclado con hongos y plantas alucinógenas, por lo que esas veladas que menciona Margil deben haber incluido la ingestión de hongos y plantas sagradas. Además, los hongos representados en el *Códice Madrid* muy frecuentemente aparecen al lado de plantas de cacao, como destacaré después.

Otras descripciones sobre las formas de transmutación en animales son descritas por Pedro Cortés y Larraz (1958) en el siglo XVIII.[21] Y por sus referencias sabemos que seguía habiendo también mujeres chamanas que practicaban la transmutación. Dice, por ejemplo:

> Se han descubierto seis indios y seis indias, que según dicen son brujos, y le han confesado voluntariamente tener pacto y familiaridad con el demonio, y dicen que se han vuelto tigres, micos, y las indias cabras y otros animales (Tomo I, 113).

Y más adelante, añade que al cura de Jutiapa:

> Entre otras cosas le confesó un muchacho, como de diez y seis años, que le enseñaban a él varios sujetos, diciéndose que invocaría al demonio y que con esto se transformaría en tigre, mico, etc. Una mujer declaraba que varias veces había andado por los montes convertida en vaca u otro animal y que aunque la primera vez había tenido mucho horror, pero un hombre que le había puesto en esto la enseñó a no tenerlo; porque con un vaso de agua en que se ponían polvos de los huesos de los difuntos y capuzando en tal río, se quitaba el miedo: que habiéndolo ejecutado lo había perdido (Tomo I, 113).

Hay también informaciones sobre la época colonial, en cuanto a las iniciaciones de los chamanes o naguales mayas. Margil de Jesús proporciona algunos datos sobre los quichés y otros grupos de Guatemala, de fines del siglo XVII y principios del XVIII. Acerca de los quichés, asegura que las artes de los chamanes les fueron enseñadas por el Demonio en sus sueños (Dupiech-Cavalleri y Ruz, 1988: 259).[22] Y sobre los zutuhiles asienta:

[20] El subrayado es mío.
[21] Estas referencias las he tomado de Juan José Hurtado, 1971.
[22] Ver Iniciaciones de los chamanes mayas actuales, en el Capítulo IV.

> Asimismo, del pacto explícito que con el demonio tenían muchos y en particular uno, que confesó haber estado tres días en lo inculto de una cueva, de aprendiz con dos viejos, el uno llamado *Bucanel* y ella *Tu Espiacoc* [Ixmucane e Ixpivacoc, los adivinos del *Popol Vuh*] en cuya compañía estuvo tres días en cuyo término comprendió con toda perfección toda forma de sacrificios maléficos, transformaciones en vanas figuras y a curar varias enfermedades y en particular de quebraduras de huesos... (Sáenz de Santa María, 1981: 477-8).

El permanecer dentro de una caverna durante un lapso de tiempo significa morir y renacer, elemento característico de las iniciaciones a nivel universal; la caverna simboliza acceso al inframundo y útero materno, o sea, muerte y vida. El requisito de morir tres días para adquirir los poderes y conocimientos de un chamán, que menciona Margil, está expreso también en la obra de Jacinto de la Serna, quien, refiriéndose a los nahuas antiguos, da a conocer algunos casos, como el de un adivino ciego (como los "papas" de los quichés y como Tiresias) que declaró que, estando al borde de la muerte, se quedó como dormido y bajó al infierno, donde vio mucha gente; ahí le dijeron que regresara y lo enseñaron a curar con yerbas medicinales. Asimismo, una curandera decía que siendo niña murió y estuvo tres días debajo del agua, donde vio a sus parientes; ellos le dieron los dones para curar y le entregaron los instrumentos necesarios para su oficio. Ella misma declaró que conocía a otros veinte curanderos que habían muerto y recibido en otra vida el arte de curar, y cómo usar el peyote, el *ololiuhqui* y otras yerbas (De la Serna, 1953: 89, 98-9).[23]

Tal vez se haya asociado la muerte iniciática de los chamanes indígenas con la de Cristo, ya que tanto los zutuhiles como los nahuas dicen que duraba tres días. Pero la luna nueva, que se considera muerta porque no se ve, dura precisamente tres días y luego renace, por eso se asoció con las iniciaciones, incluso con la apoteosis de Jesús.

Todos estos datos muestran también que entre los mayas y los nahuas, como en muchos otros pueblos indígenas mesoamericanos, son los antepasados los que instruyen en el arte de curar, y confirman que las artes chamánicas sólo se aprenden en un estado distinto al de la vigilia normal, que puede ser tanto el sueño, como la muerte iniciática y el éxtasis.

Las referencias citadas revelan que, hasta el siglo XVIII, los chamanes seguían teniendo poderes de transfiguración en animales, poseían las mismas facultades sobrenaturales y desarrollaban las mismas funciones que en la época prehispánica.

LA ADIVINACIÓN Y LOS SUEÑOS

La adivinación era una de las funciones principales de los naguales, por sus poderes de clarividencia. En el *Popol Vuh* se menciona a los que parecen ser los prototipos de los chamanes, Ixpiyacoc e Ixmucané (seres sagrados anteriores a los cuatro primeros hombres naguales, patriarcas de las

[23] Ver Capítulo I.

tribus), ya que practicaban la adivinación *con granos de maíz y de tzite* (colorín).[24] Esta forma de adivinación, que debió ser común en la época prehispánica, pervivió hasta hoy en las comunidades mayances, como veremos después. Por otra parte, ya hemos mencionado la adivinación a través de piedras (cuarzos hialinos) practicada por los *h-menoob* de Yucatán y por los quichés y cakchiqueles, que tenían piedras especiales en sus envoltorios sagrados.

Los augurios, transmitidos principalmente por aves, constituían otra forma de pronosticar el futuro, y fueron muy comunes, tanto entre los nahuas como entre los mayas. Los augurios estaban muy ligados a la interpretación de los sueños, al adivino, agorero, le llaman en maya yucateco, *tamay chi'*.

Los diccionarios elaborados por los frailes proporcionan una importante información respecto de los sueños, la adivinación y las cualidades de los chamanes. Como destaqué líneas arriba, la palabra *way*, en maya yucateco, está estrechamente ligada a los sueños, ya que se traduce como "ver visiones como entre sueños", "soñar visiones", pero también significa "transfigurar por encantamiento". Y *wayasba* es "adivinar por sueños o signos, señal por conjetura de lo que ha de venir", aunque también significa "transformarse"; *wayasbil* se traduce como "metamorfosis"; *wayinabales* "ser hecho brujo en figura de animal"; el *ah way* es "brujo nigromántico que hacía llover por arte del demonio", el *ah way balam*, "brujo que toma la figura de tigre", y el *ah way cha'k* es "nigromántico", taumaturgo (*Diccionario Maya Cordemex*).

Fray Domingo de Ara, en el siglo XVI (1986) recogió algunos términos sobre los sueños entre los tzeltales de Copanaguastla, que también permiten relacionar al sueño con el chamán, lo que puede indicar una interpretación y manejo de los sueños como ocurría entre los mayas yucatecos. Por principio, se diferenciaba el sueño común, *uayel*, del profundo, *ziacal uayeb*, y además se habla del "sueño que soñamos durmiendo", *uaychil*; la "visión de sueños", *uayich*, y la "visión" [que se tiene] estando despierto", *naalcitil*. Este último término se refiere a las visiones o alucinaciones, que pudieron producirse por prácticas ascéticas o por uso de alucinógenos, una "visión que se tiene estando despiertos", como se traduce el término.

La distinción entre el sueño común y el profundo se halla también entre los nahuas prehispánicos y los actuales, como he destacado en los capítulos correspondientes.

De la raíz *uay* (*way*) como lo señala Ruz, derivan muchos otros términos, además de "dormir y sueño", como "admirarse, maravillarse, visión de sueños, nigromancia".

> Así, pues —dice Ruz— parecería que sólo las visiones producto del sueño, aquellas que provocan admiración, eran sujeto de interpretación por parte de los *uayaghom*, especialistas que la concepción cristiana de los frailes hizo catalogar como brujos (Ruz, 1985: 230).[25]

[24] Son los equivalentes de los adivinos primigenios nahuas Oxomoco y Cipactónal. Ver Capítulo I.

[25] Ver Ara, 1986. Entre los mayas yucatecos, como hemos dicho antes, *uaay* es nagual.

Un término vinculado con los anteriores, que también nos muestra la relación entre sueño y chamán, es *lab*, "visión", en tzeltal colonial (Ara, 1986: 314); en cakchiquel y en quiché significa "agüero", "abusión", "pronóstico" (Coto, 1983 y Basseta, 2005), el cual se puede manifestar a través del sueño. Entre los tzeltales de hoy, *lab* significa también nagual (tanto el *alter ego* animal como el chamán) (Ruz, 1985: 230; Pitarch, 1996: 58). Ruz (2010: 211) asienta que:

> ...*lab* también aparece en otros idiomas mayas con significados emparentados: algo digno de admiración, incluyendo lo espantoso [en tanto que sobrenatural]... En el tzeltal del siglo XVI, por ejemplo, la raíz *lab* participaba de las voces que designan una "mala visión", que causase espanto; un ser de apariencia monstruosa, un milagro o algo en cierto modo enojoso y hasta abominable...[26]

Así, *lab*, "visión" se refería, salvo en maya yucateco, a algo sobrenatural, maravilloso, a un augurio que puede ser funesto o no, un mensaje de los dioses, una visión sobrenatural que causa espanto, un milagro, una aparición, un pronóstico o mensaje divino, que podía ser benéfico o aterrador, de ahí su relación con las extrañas imágenes de los sueños y también con los chamanes y sus poderes sobrenaturales, como el de transmutación. Por eso, también se llamó *lab* al animal en el que el chamán se transformaba, como se designa hasta hoy entre los tzeltales.

De este modo, los términos nos muestran la estrecha liga entre los sueños y los chamanes, que son los que se transfiguran, los que interpretan los sueños y los que dominan voluntariamente sus propios sueños.

Y en cuanto a otras fuentes escritas, dice Román y Zamora:

> Muchas cosas dejaban de hacer por los sueños, porque miraban mucho en esto y ansí tenían destos libros y memorias, por donde se regían, y los sacerdotes examinaban cuáles eran buenos y cuáles malos (Román y Zamora, 1897, I: 129-30).

Esta referencia da a conocer que había también libros de sueños en los que se basaban los adivinos para hacer las interpretaciones; o sea, que había un código de símbolos oníricos. Sánchez de Aguilar corrobora esta información cuando nos dice:

> Creen en sueños, y los interpretan, y acomodan según las cosas que tienen entre manos (Sánchez de Aguilar, 1953: 276).

Estos datos expresan que los sueños eran considerados como otra realidad vivida por el hombre y como anuncio del futuro, y el hecho de que eran interpretados habla de un carácter simbólico de las imágenes oníricas.

Una de las principales finalidades de la adivinación mediante los sueños debe haber sido (como ocurre entre los mayas de hoy) conocer la causa de las enfermedades, ya que ésta podía aparecer en las imágenes oníricas,

26 El subrayado es mío.

o bien, el espíritu durante el estado de sueño, al recorrer espacios y vivir aventuras fuera del cuerpo, podía contraer ciertas enfermedades, que eran consideradas males del espíritu, como los *tancas*, "frenesís" o "ataques", que eran delirios, espasmos, desfallecimientos, afasias, mal erótico o sexualidad desordenada, incoherencia, irritabilidad, depresión y locura. Estas enfermedades también afectaban al cuerpo, que sufría hinchazones, dolores, urticarias, ahogos, etcétera, los cuales podían llevar al hombre a la muerte.

Un conjunto de discursos curativos para estos males, escrito en maya yucateco con caracteres latinos, durante la época colonial, es *El ritual de los Bacabes* (1987).[27] Esta obra es ejemplo sobresaliente de las oraciones que se pronunciaban para curar una enfermedad, invocando a los Bacabes, dioses de los cuatro rumbos cósmicos. Las enfermedades sanaban por la fuerza mágica de la palabra sagrada, acompañada de música y canto, por lo que el lenguaje es altamente simbólico, y plagado de palabras altisonantes que insultan a la enfermedad para que abandone el cuerpo o el "espíritu" del paciente. Patricia Martel destaca que cada uno de estos textos tiene tres momentos: el primero es una frase introductoria que permite al *ah men* abrir un cerco sagrado, delimitado por cuatro esquinas que corresponden a los rumbos cósmicos. El centro es el quinto rumbo, donde se yergue la ceiba verde, eje del mundo. Ahí se coloca el *ah men*...

> ...quien acompañado del canto y de la música, y seguramente con la ayuda de sustancias psicotrópicas, desprende la palabra y a sí mismo de su naturaleza "pesada", para iniciar a través de este árbol central un viaje ascendente o descendente que lo llevará al encuentro con la deidad causante del mal. Se trata de un viaje en espiral en el que el sacerdote [chamán] va traspasando los diversos niveles divinos, increpando a los seres causantes de... la enfermedad (Martel, 2004).

Un ejemplo es el...

> Texto para el que padece de *Ah Oc Tancas*/"Frenesí-errante";/ comienza con vómitos;/ además tiene el/ estómago revuelto/ y fiebre;/ Se trata del *Ah Oc Tancas*; "Frenesí-errante;/ y se manifiesta también con entumecimiento [Frase introductoria].
>
> En el nombre de Dios Padre./ Dícese que *Can Ahau* "Cuatro Ahau"/ Copulaba./ que *Can Ahau* "Cuatro Ahau"/ copulaba,/ que *Can Ahau* "Cuatro Ahau" caía en la lujuria/ cuando surgió/ la esencia del coito./ la esencia de la lujuria. Vino de la quinta capa del cielo./ También se dice que vino de la constelación/ *tzab* "Las Pleyades"... [Inicio de la oración curativa] (*El ritual de los Bacabes*, 1987: 276-277).

Como ésta, se creía que varias enfermedades provenían de las estrellas, idea que se conservó entre los ch'ortis de Guatemala (Hull, 2000).

En los casos en que la enfermedad era diagnosticada a través de la interpretación de los sueños, y de otras prácticas adivinatorias, los chamanes curaban estos males con terapias que muchas veces fueron complicadas ceremonias mágico religiosas, como las de *El ritual de los Bacabes*. Ellas

[27] Trad. al español de Ramón Arzápalo, Ver Roys, 1931.

incluían oraciones, ofrendas, sacrificios de animales, encantamientos, limpias, sobadas, baños, extracciones y tactos, entre otros.

Margil da una referencia sobre otras formas de adivinación que se practicaban todavía en el siglo XVIII y que tal vez también tenían como principal finalidad curar: una de ellas era observar los movimientos de los brazos, que puede ser equivalente a la pulsación que se practica hoy día en algunos grupos mayances, o bien, haber derivado en un método empleado por los ch'ortis, que es interpretar los movimientos de las pantorrillas del propio adivino; y la otra constituye un indicador del uso de plantas sagradas para estas prácticas chamánicas. Dice:

> Y en particular declaró uno que para las adivinaciones de los futuros se gobernaban por varias señales que se le ofrecían en la superficie de los brazos, y otras que le advertía una persona en figura pigmea que aunque es en sus facciones sumamente deformidable, pero en sus palabras siempre observó muchísima legalidad: industriándole y advirtiéndole las personas a quienes había de maleficiar de calidad que si a alguna por cariño que le tenía dejaba de maleficiar era reprendido severísimamente de su "compañero" (que así llamaban a la referida figura)... otro dijo haber visto lo más del mundo por medio de un "compañero" suyo nombrado Kacaligas; que era el demonio en figura de una nube que le llevaba en cuerpo y alma, quien de España confesó haber visto la majestad de nuestros Católicos Reyes... (Sáenz de Santa María, 1981: 471-2).

En varios grupos mesoamericanos, después de ingerir hongos y plantas alucinógenos en las ceremonias chamánicas, se aparecen niños, hombres pequeñitos o enanos que son la manifestación antropomorfa de esas plantas sagradas; estos seres dialogan con el chamán o el consultante respondiendo a las preguntas. Margil no habla de la ingestión de plantas psicoactivas, pero la vivencia de ser llevado por un demonio (que era su "compañero", es decir, su "familiar") en forma de nube, y en cuerpo y alma, así como la aparición de esos seres pigmeos durante la ceremonia de adivinación, revelan muy claramente el uso de alucinógenos, que, como veremos más adelante, fueron bien conocidos y empleados por los mayas.

Por las referencias citadas, advertimos que los chamanes se ocuparon principalmente, como los actuales, de adivinar y de curar enfermedades consideradas graves, cuyo diagnóstico escapaba a los otros curanderos. Para conocer la causa de las enfermedades, y tal vez para curarlas, practicaron la confesión de las culpas, diversas formas de adivinación, la interpretación de los sueños y la pulsación. Todo ello implica el éxtasis, logrado por medio de las prácticas ascéticas y de las plantas y animales psicoactivos, que conocieron y usaron ritualmente, como medicamentos para distintas enfermedades.

USO RITUAL DE HONGOS, PLANTAS Y ANIMALES PSICOACTIVOS

Sobre el conocimiento y empleo ritual, fundamentalmente en el chamanismo, de sustancias psicoactivas hay muchos datos en las fuentes escritas

coloniales, así como en obras escultóricas, códices y cerámica. Ellos revelan que los hongos, plantas, animales y bebidas psicoactivas fueron considerados divinos, por lo que su empleo fue común en los ritos, como ocurrió entre los nahuas y otros grupos mesoamericanos.

En los códices, los hongos y plantas psicoactivas se relacionan con varias deidades, que protagonizan los ritos que los hombres dedicaban a dichas divinidades. Esos dioses son, así, como una especie de paradigmas de la vida ritual. Los principales dioses asociados con rituales chamánicos son Itzamná, Itzamnaah Yax Kokaaj Muut, dios D, deidad suprema y dios de los chamanes, como lo asienta Landa; dios B, deidad de la lluvia; Ixchel o Uh Ixik, diosa I, diosa joven de la Luna; Ah Puch, dios A, numen de la muerte; Ek Chuah o Ik'Chuwah, dios M, deidad negra, patrón de los mercaderes; dios C, K'uh; dios N, Itzam, y dios E, J'un Ixiim (y en los códices Ajan), del maíz.[28] El dios del maíz está presente en estos ritos no porque el maíz sea una planta psicoactiva, sino simplemente porque es la planta sagrada por excelencia, de la cual fue formado el ser humano y porque a lado del maíz nacían algunas de las plantas alucinógenas.

Particularmente me interesa destacar al dios C y al dios N. El primero ha sido considerado como una de las figuras más complejas, y por sus representaciones, parece haber sido de las más importantes. Epigráficamente su glifo aparece desde el Protoclásico, segundo y tercer siglos d.C. (Taube, 1997: 27-31). Durante el periodo Clásico, su cara aparece frecuentemente en el cuerpo de seres sobrenaturales, como el Pájaro Serpiente (que algunos llaman Pájaro Principal), por ejemplo, en Kaminaljuyú, altares 9 y 10, y en el eje vertical del motivo central del tablero colocado dentro del Templo de la Cruz, de Palenque, que representa al dios supremo celeste. Especialmente, es común en la espalda del Sapo Uinal, patrón del periodo de 20 días. Sus representaciones clásicas casi siempre se limitan a la cara y en los códices, aunque sí aparece con cuerpo, también en varias ocasiones sólo se representa la cabeza, como en *Madrid,* 65b, donde Chaak sostiene la cabeza de C, de la que surgen unas flores (Fig. 23). Representa el bulto chamánico y se asocia con un espejo (símbolo chamánico, como instrumento de adivinación), como en *Dresde,* 42a, donde la diosa I vieja, Sak Ixik (diosa O) sostiene un espejo con cara de C.

A veces se dibuja sentado sobre una planta de cacao, en cuya base está la cara de Chaak (*Madrid,* 96a), pero otras, con cuerpo humano, acompaña a diversas deidades. También se asocia con el dios N, como en *Madrid,* 11c. O bien, cuelga del cielo en una especie de columpio formado por una planta, en medio de la lluvia (*Madrid,* 10c). En fin, C "parece representar una cualidad o concepto abstracto, como lo precioso, la vida o la sacralidad". Esto se confirma con el hecho de que muchas veces su glifo antecede a nombres de otros dioses. Posee el valor fonético de *ku* o *ch'u*, que significa dios o sacralidad en maya yucateco y lenguas cholanas (Taube, 1997: 30). Por sus asociaciones con espejo, plantas de cacao, bulto ritual, Chaak,

[28] Incluyo aquí los nombres ya comunes de las deidades de acuerdo con las fuentes coloniales y la clasificación de Schellhas (1904), así como las lecturas más recientes sobre las que aparecen en los códices mayas (Erik Velásquez, comunicación personal).



Figura 23
Códice Madrid, p. 56b

Itzamná, lluvia, flores, etc., está fuertemente vinculado a rituales de tipo chamánico.

Otra deidad que está presente en ese tipo de rituales, tanto en la cerámica como en los códices, es el dios N, que se representa como un anciano con barba o el mentón prógnata; está muy relacionado con Chaak por su asociación con el trueno, que se revela al salir de una concha de caracol y de un carapacho de tortuga, ya que éstos fueron instrumentos usados para imitar el sonido del trueno (Fig. 24). Es una deidad del mundo natural, de la montaña, ámbitos ajenos al hombre, donde se recogían las plantas sagradas; tal vez es un "Señor de los animales", como se designa a nivel universal a las deidades protectoras del mundo natural, y puede corresponder al *Yum K'aax*, deidad de los bosques, de los mayas yucatecos (*Diccionario Maya Cordemex*). En alguna imagen aparece con el Sol en una mano y la Luna en otra, y soportando en su espalda a la banda astral, como una deidad cósmica; y otras, se representa fumando. Se asocia con los Pahuahtunes (cargadores de la tierra), por eso es cuatripartita, y con Mam, dios malevolente y peligroso (Taube, 1997: 92-99).

HONGOS ALUCINÓGENOS

Desde 1898, a través de Sapper, tenemos noticias de numerosas esculturas preclásicas y clásicas de las tierras altas de Guatemala que, aunque algunos han considerado como falos, son más bien hongos, según la mayoría de las interpretaciones (Borhegyi, 1961; Lowy, 1971), aunque pueden simbolizar ambas cosas.



Figura 24
Dios N saliendo de un caracol
Vaso K578. Archivo Justin Kerr

En Kaminaljuyú, Guatemala, se hallaron 9 figurillas *miniatura de hongos* y 9 pequeños metates, con sus manos, en la sepultura de un gobernante; ellos fueron relacionados con los 9 señores del inframundo, mencionados en el *Popol Vuh*, por Stephan Borhegyi, en 1961, porque ese sitio subterráneo, residencia de los muertos, tiene nueve estratos. En varias zonas arqueológicas de Guatemala, El Salvador, Honduras y México (Veracruz y Guerrero) se han encontrado muchas más efigies de hongos; se han catalogado más de doscientas y muchas de ellas datan del primer milenio antes de Cristo (Furst, 1980: 146-7).

Una peculiaridad de estos hongos realistas de piedra es que en sus estípites tienen labrados animales, como jaguares y sapos (Coto, 1983: 276, menciona un hongo llamado oreja de jaguar). Hay también seres humanos en peculiares posturas: sentados con brazos y piernas cruzadas en actitud de contemplación o éxtasis; la expresión de éstas y otras figuras es con la boca entreabierta y los ojos muy abiertos; algunos están realizando una acrobacia con las piernas hacia arriba sosteniendo el píleo (Fig. 25), la cual, como se destacó antes, era una forma mágica de convertirse en animal. Estas obras recuerdan múltiples imágenes de acrobacias, por ejemplo, la figurita denominada "El acróbata", de Tlatilco, en el Altiplano Central, sitio donde se hallaron varias figurillas preclásicas que se han interpretado como chamanes, ejecutando actos mágicos. Incluso uno de los hongos de Guatemala muestra en el tallo a una mujer muy joven inclinada sobre un metate, lo cual coincide con el hecho de que actualmente en la Mixteca, en la sierra mazateca y entre los zapotecas son doncellas las que muelen los hongos; el dato es mencionado, además, por Jacinto de la Serna y en archivos del Santo Oficio (Wasson, 1967: 348, en Furst, 1980, 149-150).



Figura 25
Hongo de piedra de Kaminaljuyú. Personaje haciendo acrobacia. Tomado de Schultes y Hofmann, *Plantas de los dioses*, p. 149

Respecto de la asociación de los hongos de piedra con los sapos, Wasson destaca varios de ellos: uno, en la base de cuya boca surge el hongo, y otros tres con sapos antropomorfizados que sostienen el hongo sobre el lomo. Da a conocer que la asociación hongo-sapo se encuentra a lo ancho y largo del hemisferio boreal, y que sobrevive en España, Francia, China y otros sitios, como deidad ctónica. Señala que, según Borhegyi, en varias lenguas mayas de las tierras altas convergen tres significados en una sola palabra: sapo, hongo y vulva. En quiché, por ejemplo, *ixpek* es vulva, y *xpek*, sapo, y dicho animal es símbolo de vulva. Esta asociación se encuentra también

en Colombia, según Reichel Dolmatoff, donde *munkui* significa sapo y vagina (Wasson, 1980: 232-233). De este modo, el sapo de piedra de cuya boca sale un hongo puede representar, al contrario, al sapo tragando al hongo, lo cual significaría que el hongo también simboliza falo.

En cuanto al significado de estos hongos de piedra, los textos indígenas coloniales de los altos de Guatemala, quichés y cakchiqueles, parecen dar una respuesta: en la parafernalia de los chamanes, contenida en el bulto ritual, que destacamos antes, había objetos denominados "piedras de hongo" (*Título de Totonicapán*, 1983: 190); o sea que por lo menos sabemos que formaban parte de los objetos sagrados de los chamanes, como una especie de talismanes que aluden al uso ritual de los hongos.

Por otra parte, en dichos textos se mencionan hongos; el *Popol Vuh* (1980: 70) habla del *holom ocox*, "hongo de cabeza", y los *Anales de los cakchiqueles* (1980: 138) se refieren a "hongos (que crecen al pie) de los árboles". En ambos textos se dice que estos hongos eran llevados por los naguales como ofrendas a los dioses, lo que nos lleva a pensar que si eran ofrendados y se les representa en piedra como objetos de los chamanes, obviamente tenían un sentido religioso, por lo que pudieron ser hongos tóxicos como el *Amanita muscaria* (que contiene ácido iboténico y muscimol), el poderoso hongo alucinógeno usado por los chamanes siberianos, que crece también en las tierras altas del área maya. Este hongo tiene un gran pílco (la "cabeza") y, además, nace bajo los abetos, que conforman la mayoría de los bosques de las tierras altas, y "como el resto de los hongos del género, *A. muscaria* es micorrízico, es decir, simbiótico con los rizomas de ciertos árboles, y no puede crecer en su ausencia" (Ott, 1975: 205). El *holom ocox*, "hongo de cabeza" corresponde al que los nahuas llamaron *tzontecomananácatl*, que significa también "hongo de cabeza", por lo que los datos de los textos mencionados parecen realmente referirse al *A. muscaria* (Fig. 16, Cap. I).

Los antiguos diccionarios quichés y cakchiqueles expresan, asimismo, que los mayas conocían **e ingerían** hongos alucinógenos, pues los distinguen muy bien de los comestibles. El diccionario cakchiquel de fray Thomás de Coto dice:

> ...es menester conocerlos para comerlos, porque ai vnos que son malignos y mortíferos y, por lo menos a los que los comen, hacen perder el juicio. A éstos llaman: *kaizalah ocox o xibalbay ocox* ["hongo del inframundo"]. Otros que embriagan: *kek qim ti qhuhirican*. Otros llaman: *ru xiquin balam, muxan ocox, lukluk, tima ocox, r'akan xar*... tomando el nombre de la parte donde nasçen, o de la forma q[ue] tienen (Coto, 1983: 276).

El nombre *xibalbay ocox* se traduce como "hongo del inframundo", por lo que coincide con los nueve hongos miniatura hallados en Kaminaljuyú, ya que el inframundo tiene nueve niveles. Esto, a su vez, no sólo alude a sus peligrosos efectos, sino también a las iniciaciones de los chamanes que consistían en morir y renacer.

El actual nombre quiché *kakuljá icox*, "hongo del rayo", muestra el vínculo entre los rayos y los hongos, que tiene implicaciones religiosas, pues el rayo es fuerza sagrada de Chaak (Lowy, 1974); la relación se debe,

obviamente a que los hongos nacen en tiempo de lluvias. Este hongo, llamado asimismo ***itzel ocox***, "hongo malo", pudiera referirse al *Amanita muscaria*, porque en las tierras altas de Chiapas el *Amanita muscaria* se denomina "yuyo del rayo" o *yuy chauk* (Lowy, 1974: 190). Robert Laughlin (2007: 411 y 440) registra los nombres tzotziles de ***yuy chauk*** al que identifica como *Russula sp.*; ***k'anal yuy chauk***, como *Amanita m.*, y ***tzajal yuy chauk*** como *Lactarius volemus*. Pero como el término *yuy* significa "hongo peligroso", el primero y el tercero no pueden identificarse con setas comestibles (como *Russula* y *Lactarius volemus*), a menos que el primero aluda a un *Russula* psicoactivo.[29] Por otra parte, el nombre ***tzajal yuy*** significa "*hongo de moscas*" y al *Amanita muscaria* se le conoce con el nombre común de "matamoscas" (Rätsch, 1995: 99), porque atrae a las moscas que quedan boca arriba como muertas, y después de algunas horas se recuperan.[30] Por todo ello, creo que los tres nombres designan al *Amanita muscaria*.

Breedlove y Hopkins, por su parte, registran diecisiete nombres chujes de hongos, incluyendo uno que pudiera referirse también al *Amanita muscaria: bow k'an cub*, pues tiene el píleo rojo y crece bajo los pinos (Dobkin de Ríos, 1974: 156). Y un dato que confirma que el *Amanita muscaria* fue usado por los chamanes en territorio mesoamericano, es una figurilla miniatura hallada en Nayarit, que muestra a un chamán sentado bajo un hongo *Amanita muscaria*, que se reconoce por su grueso estípite y su píleo cubierto de manchas blancas, que son restos de su velo roto (Schultes y Hofmann, 1982: 82) (Fig. 26). En este tipo de figurillas, los hongos se representan con un tamaño mucho mayor que el suyo, por lo que se les ha confundido con sombrillas.

En otras regiones del área maya también parecen haberse empleado hongos, como el *Amanita m.*, aunque no se den naturalmente en ellas. Puede ser que los mercaderes los introdujeran, procedentes de las tierras altas. Thompson menciona una cerámica en forma de hongos procedente de los sitios tabasqueños de El Bellote (Clásico), Isla y Ceiba (Protoclásico). En el museo de Villahermosa hay un hongo denominado "Tabasco" y cerca de Mayapán se halló un posible píleo de un hongo de piedra. Asimismo, Altar de Sacrificios produjo hongos de cerámica (Thompson, 1977: 295).

Y además, Lowy interpreta ciertos objetos que diversos personajes del *Códice Madrid* llevan en las manos como hongos (otros han dicho que son sonajas y hasta ruedas de calendario). Por ejemplo, el objeto que porta el negro dios M en la p. 51b (Fig. 27). El autor dice que las protuberancias en la parte superior del hongo son representaciones estilizadas de los fragmentos blancos del velo que se ven sobre el píleo del *Amanita muscaria* (Lowy, 1974: 27). En el códice hay muchas figuras de deidades que sostienen este objeto, y analizando el contexto en que aparecen, la interpre-



Figura 26
Figurilla de chamán bajo un hongo *Amanita muscaria*. Nayarit.
Tomado de Schultes y Hofmann, *Plantas de los dioses*, p. 82

[29] Varias especies de *Russula* psicoactivas son usadas entre los kumas de Nueva Guinea (Schultes y Hofmann, 1982: 74).

[30] Ver *Animales que se drogan* (Samorini, 2000: 59-60).



Figura 21
Códice Madrid, p. 51b.

tación de Lowy me parece muy verosímil, pues he hallado que hay una relación importante entre el dios M, esos hongos, el dios del maíz, plantas de cacao y el autosacrificio.

En la mencionada p. 51b, el dios M presenta el hongo ante el dios del maíz, que se encuentra dentro de un templo escupiendo granos. Varias de las figuras que los portan aparecen al lado de plantas de cacao, y como éste (que es un estimulante) muy frecuentemente acompañaba la ingestión de hongos y otros alucinógenos entre los nahuas y los propios mayas, costumbre que continúa hasta hoy en varias etnias, ello es una evidencia del carácter de esos hongos. En la p. 95b, el dios M porta hongo y pedernal; lo recibe el dios del maíz, que está sentado dentro de un templo. El dios M tiene cola de escorpión en las pp. 83-84a, animal que está asociado a la noche, la oscuridad, el veneno, por lo que puede aludir a la toxicidad del *Amanita muscaria*, así como a los chamanes malignos, echadores de enfermedad, además de que el dios es negro, el color de esos chamanes. Los epigrafistas han leído el nombre del dios M como Ik' Chuwah; su cognada yucateca es Ek' Chuwah, que es el nombre de un alacrán negro y grande que se cría en las paredes (Velásquez, comunicación personal).

Por otra parte, el dios M se relaciona con la guerra y es patrono de los mercaderes y de los sembradores de cacao; el cacao servía como moneda, y tal vez entre los productos comerciales estaban los hongos que no se dan en la región. Los *Amanita muscaria*, por ejemplo, pueden haber llegado a las tierras bajas a través de los comerciantes, por ello se asocian con el dios M.

También el Itzamná negro, que simboliza el cielo nocturno, aparece en *Madrid* con cola de escorpión en 79a y 80a; uno de ellos lleva máscara de M en la cintura; portan bultos amarrados en la mano derecha, de los cuales, uno lleva logogramas *ol*, "espíritu", y el otro, la cara de C, y en la mano izquierda, glifos de muerte asociados con la oscuridad. El llamado dios C, como señalé antes, más que ser una deidad personificada, simboliza, según Taube (1997: 30), lo sagrado, la divinidad (interpretación

con la cual coincido), por lo que el bulto parece aludir a los instrumentos sagrados que conforman la parafernalia del chamán. Sotelo alude a estos bultos asociados con C en el *Códice Madrid*, y los relaciona con los *pizon gagal* del *Popol Vuh* (Sotelo, 2002: 98), que eran los envoltorios de la parafernalia ritual chamánica de los gobernantes. En la p. 61b del mismo códice, Itzamná y el dios del maíz portan bultos, al parecer de tela, que contienen la cabeza de C, lo cual corrobora que C representa los objetos sagrados de la parafernalia chamánica, contenidos en el bulto. Reforzando esta interpretación, el Itzamná negro aparece también en 81c acostado de espaldas sobre un petate y dentro de una especie de enramada, como haciendo meditación o en un trance extático (Fig. 28), por lo que se presenta como deidad de los chamanes; el texto glífico dice que Itzamná está "en la tierra": **ta-KAB'-b'a**, *ta kab'* (Velásquez, comunicación personal). La imagen coincide con el hecho de que Itzamná es mencionado por Landa como dios de los chamanes: asienta que en el mes *Uo* se iniciaban los preparativos para la fiesta de "los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que era todo uno"; y en el mes *Zip*, sacaban sus envoltorios sagrados, que entre muchas otras cosas, contenían idolillos de Ixchel e Itzamná, dos de los dioses de la medicina (Landa, 1966: 93).

Todo lo anterior revela, sin duda, el registro en los códices de los chamanes y sus actividades, protagonizadas por las deidades.

También hallamos este tipo de hongos relacionado con Chaak, dios B, equivalente al Tláloc nahua, deidad de las plantas alucinógenas: en la p. 5b del *Madrid*, Chaak, el dios de la lluvia, está sentado sobre dos serpientes *Crotalus* entrelazadas en el nivel celeste; de él cae lluvia sobre el dios del maíz, acostado de espaldas y portando su hongo; esta imagen parece significar que la lluvia, así como permite el nacimiento del maíz, también propicia el de los hongos y por eso ambos se asocian. En 21d y en 22a, el dios del maíz lleva el hongo en la mano, y en 22d es Chaak quien porta el hongo. En 23a el dios del maíz e Itzamná sostienen hongos y en la 24a, Chaak, el dios E (Ajan) e Itzamná tocan plantas de cacao, imagen que continúa en 25a. De este modo, también para los mayas los hongos povienen de la deidad de la lluvia, se identifican con el poder sagrado de ella y se relacionan con el cacao, tal vez porque se ingerían con la bebida de cacao, al lado de diversas flores tanto perfumadas como alucinógenas.

Finalmente, en 109b del *Códice Madrid* (Fig. 29) aparecen hongos *Amanita muscaria* solos, en calidad de ofrendas, al lado de otros dones (como cabeza de pavo) frente a Itzamná, que posa su mano sobre la cabeza del dios C, significando que éste es la deidad suprema, la sacralidad. Además, C aparece muchas veces asociado con el color azul, lo cual lo relaciona con el cielo, cuya deidad es Itzamná. Esta página coincide con los libros quiché y cakchiquel que mencionan que los naguales ofrendaban hongos a los dioses, como señalé arriba, lo cual confirma que no se trata de sonajas, como algunos interpretaron dichas imágenes, pues éstas no eran ofrendadas.

Y estos mismos hongos también aparecen en el *Códice Dresde*: en las pp. 25a-28a, los hongos se ven en manos de sacerdotes con caras de tlacuache, tal vez representación de las deidades llamadas Chac u Uayeyab,

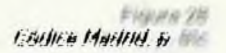






Figura 29
Códice Madrid, p. 109b



Sac u Uayeyab, Ek u Uayeyab y Kan u Uayeyab, relacionadas con los cuatro rumbos cósmicos, en las ceremonias de año nuevo (Landa, 1966: 63-70), es decir, también en contexto ritual.

Asimismo, se representan hongos en la cerámica, sobre todo la del periodo Clásico. En los vasos K1775 y K5353 (Fig. 30) por ejemplo, bajo el trono del mandatario, que tiene a su lado su vaso para cacao, se dibujó una vasija que contiene grandes hongos, como el *Amanita muscaria*, cuya cabeza mide hasta 20 cm de diámetro (no todos los contenidos de las vasijas son tamales). Esta seta se conoció e ingirió en las tierras altas de Guatemala y corresponde a la que aparece en los códices, al lado del dios M, por lo que pudo haber sido importada en las tierras bajas.

Figura 30
Vaso K5353. Archivo Justin Kerr



Y no sólo se representan en los códices los hongos que parecen ser *Amanita muscaria*: en la p. 40c del *Madrid* (Fig. 31) un personaje, que pudiera ser un chamán, porta un hongo realistamente dibujado, del que salen cinco hongos pequeños de largos estípites. Estos hongos no pueden ser *Amanita muscaria*, que tiene el estípite grueso y corto, sino que más bien corresponden a los que Sahagún, después de mencionar a la seta *tzontecomananácatl* (*Amanita muscaria*), describe así: "hay otras que nacen muchas juntas en un pie, unas altas y otras bajas" (Sahagún, 1969, III, 294). La figura está frente a una banda astral con una cabeza de jaguar. Esta imagen muestra que, además del *Amanita muscaria*, los mayas conocieron y emplearon ritualmente otros hongos alucinógenos.

Todos los datos mencionados confirman, así, que efectivamente los mayas conocieron los hongos tóxicos desde el Preclásico y los usaron ritualmente, y tanto en los diccionarios, como en otras fuentes escritas, se asienta claramente que conocían sus efectos al ser comidos. Es decir, se puede afirmar que los hongos alucinantes fueron sagrados y que se usaron en ritos chamánicos.

Asimismo, es evidente que después de la Conquista no desapareció el uso ritual de hongos alucinógenos en el área maya, aunque se tengan escasos datos sobre ellos, sobre todo en comparación con las múltiples referencias que se recogieron en el área náhuatl durante la época colonial.

PLANTAS SAGRADAS

MATUL (TOHK'U, MEHENXTOHK'U'U), XTABENTÚN, YAXCE'LIL, XPUHUK (YIÁ) Y TZITÉ (CHAKMOLCHÉ)



Figura 31
Códice Madrid, p. 40c

En cuanto a plantas con poderes psicoactivos, tenemos múltiples informaciones que revelan que fueron conocidas y empleadas por los mayas

desde tiempos prehispánicos, en distintas regiones del área. *La Relación de Santiago Atitlán* asienta

> Hay otra yerba que los naturales tienen por cosa mala. La cual es a manera de beleño que, en lengua dellos, se llama *matul* y en la mexicana *tlápatl*, la cual bebiendo la hoja della algún indio o la semilla lo torna loco o desatinado, y algunos mueren dello, conforme a la complexión del que bebe (*Relaciones geográficas del siglo* XVI, I: 94).

Pantaleón de Guzmán registra el nombre de *matul* con el significado de "la ponzoña" (*Relaciones geográficas del siglo* XVI, I: 94, nota 37) y en el *Tesoro de las lenguas...* de Ximénez aparece como "ponzoña, veneno" (Ximénez, 1985) corroborando el dato de la relación geográfica. Ésta le llama asimismo "higuera del infierno" (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, I: 242). Afortunadamente esta obra nos da también el nombre náhuatl, gracias al cual sabemos que se trata de la *Datura stramonium*, de fuerte poder alucinógeno conocida incluso en Yucatán con el nombre de *tohk'u* (Fig. 24, Cap. I). Actualmente, se le denomina chamico o berenjenilla, y se usa externamente; la tintura o las hojas machacadas se aplican para reumatismo, neuralgia y dolor de cabeza. Cura también hemorroides y úlceras (*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 471; Roys, 1931). Los antiguos nahuas la empleaban para curar la gota y otras enfermedades, y se dice que quitaba las ganas de comer y que, comida, emborrachaba y enloquecía perpetuamente (Sahagún, 1969, III: 292). Entre los nahuas, las *Datura* se usaron en ceremonias de adivinación, pero del *matul* maya sólo se asienta que a veces ponían las hojas en la almohada para producir sueño, y que si eran muchas, provocaba locura. Por ello, es muy posiblemente la yerba que las hechiceras daban a oler o ponían debajo de la almohada para hacer perder el juicio por gran tiempo, según dice Sánchez de Aguilar (1953: 279). Otra *Datura*, que debió ser el *toloatzin* de los nahuas (*Datura inoxia*), es la que antiguamente las indias de Mérida echaban en el chocolate para "atarantar" a sus maridos (Sánchez de Aguilar, 1953: 279). El significado del nombre de la *Datura stramonium* y lo que se informa de ella, hablan del hecho de que fue y es conocida como una planta tóxica con la que se curan algunas enfermedades y se hacen maleficios; o sea, que la empleaban también los chamanes que echaban males y enfermedades.

Breedlove y Hopkins aseguran que entre los chujes se conoce la *Datura candida* (*Brugmansia aurea*, floripondio) a la que llaman *shutit* y que, según Schultes y Hofmann en la época prehispánica sólo existía en Sudamérica (Breedlove y Hopkins en Dobkin, 1974: 156; Schultes y Hofmann, 1982: 36). Como hemos dicho en el Capítulo I, esta planta existe en Mesoamérica, pero tal vez desde la época colonial; se ha identificado con la *tlazolpahtli* mencionada en las fuentes nahuas, y los nahuas de hoy la denominan *alipondiaxóchitl*.

El ritual de los Bacabes menciona una planta de la familia Solanácea, la *telel ku* (*telesk'u*) para curación de huesos, mezclada con cal y hojas de *koch* o higuerilla; la *Enciclopedia yucatanense* asienta que tiene las propiedades de la belladona, o sea, que se conocieron sus poderes psicoactivos.



Figura 32
Vaso K5454. Archivo Justin Kerr

En la península de Yucatán existen dos plantas con semillas alucinógenas que eran ingeridas por los nahuas prehispánicos en sus ceremonias chamánicas, principalmente para curar, adivinar el futuro y encontrar cosas y personas perdidas; estas plantas son la *Rivea corymbosa*, llamada por los mayas *xtabentún* y por los nahuas *ololiuhqui* (Fig. 17, Cap. I), y la *Impomoea violacea*, en maya *yaxce'lil* y en náhuatl *tlitliltzin* (Fig. 18, Cap. I) (Thompson, 1977: 255), que tal vez se usaron también en ceremonias religiosas y curativas; hasta ahora se prepara con el *xtabentún* un fuerte licor, muy común en Yucatán.

El uso antiguo de estas plantas se confirma en varios vasos de cerámica del periodo Clásico, en los cuales se representan flores en contextos chamánicos, por lo que seguramente eran alucinógenas. Un ejemplo es el extraordinario vaso K5454, que relata una sesión de transfiguración en animales, de vuelo chamánico y del uso de flores psicoactivas. Aquí se dibujó una flor que puede ser de *xtabentún* u *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*), o bien *mehenxtohk'u'u* (*Datura stramonium*); ella cuelga del cinturón de una figura humana con cabeza de animal, un chamán transfigurado, y sus semillas caen sobre el vientre abierto en flor de un hombre que fuma y vuela. Claramente se expresa aquí que son las semillas de esta flor, así como el cañuto para fumar, que muchas veces se preparaba con tabaco y hongos molidos, los que indujeron el éxtasis, el vuelo chamánico y la transfiguración (Fig. 32).

Otro vaso muy notable es el K501, que narra un rito chamánico: hay un hombre y una deidad (tal vez la del Sol) en encerramiento; entre ellos, una mujer que los asiste; una figura con cara de mono que sostiene una vasija con cabeza humana, y un gran *way* águila. Al lado derecho se dibujó un árbol que emerge del signo triádico colocado sobre la cabeza de un cocodrilo (el dragón terrestre); parece un arbusto con grandes flores col-

gantes, posiblemente daturas: un hombre sentado lleva bajo el brazo una rama con las mismas flores y un enema en la mano, lo que muestra que las flores son psicoactivas. Hay un anciano de cuya boca sale una flor. Junto al árbol, una deidad toca una flor; se trata de Itzamná, pues lleva a su lado una cabeza de cocodrilo, sobre la cual se dibujó el símbolo cuatripartita que lo identifica (Fig. 33).

En el *Códice Madrid* y en el *Códice Dresde*, donde se dibujaron varios ritos que parecen estar asociados con el chamanismo y el consumo de plantas psicoactivas, hallamos árboles y flores de difícil identificación, pero por su contexto, las deidades y algunos elementos asociados con las plantas sagradas, podemos aventurar algunas interpretaciones:

En el *Dresde*, 30c y 31c, hay cuatro figuras de Chaak, la deidad de la lluvia, montadas sobre árboles con plantas y flores diversas; estos árboles son *chak te'* ("árbol rojo", en el este), *sak haab'* ("año blanco" en el norte), *ek' te'* ("árbol negro", en el oeste) y *kan te'* ("árbol amarillo" en el sur) (Velásquez, comunicación personal); o sea, que representan los árboles cósmicos de los cuatro rumbos. En 30c Chaak lleva una bolsa de semillas y un hacha. Algunas de esas flores parecen vainas de cacao, pero el Chaak negro, la figura central de 31c, lleva también un nenúfar y dos hongos que salen de su cabeza (dos de los principales alucinógenos), y la tercera figura, con una pierna levantada hacia atrás, lleva flores abiertas de varios pétalos, que pueden ser maravillas (*xtabentún*) o *Datura* (Fig. 34).

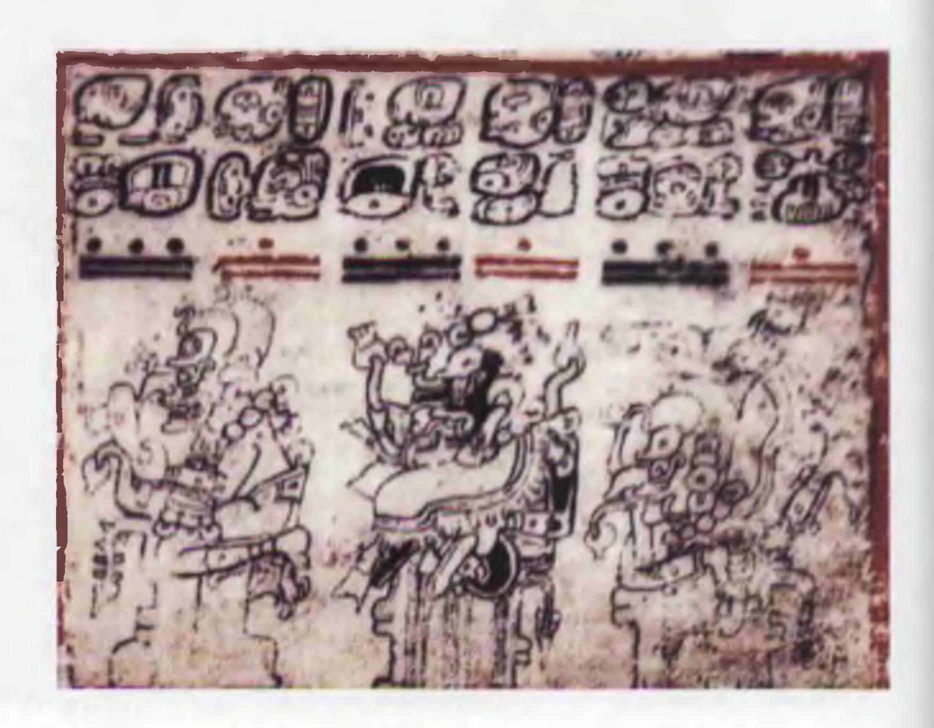
También en 33c, aparece Chaak sentado sobre agua y rodeado por una planta; ésta remata en lo alto con grandes y extrañas flores que pudieran ser botones de *Datura*. La posibilidad de que estas flores sean alucinógenas radica no sólo en que aparecen con Chaak, sino también en que Tláloc, equivalente náhuatl de Chaak, era el dios de las plantas psicoactivas, como he destacado en el Capítulo I.

Otra planta sagrada que fue usada en ceremonias rituales tanto mayas como nahuas, y cuyo empleo pervive hasta hoy en muchas comunidades, es la *Tagetes lucida* (Fig. 27, Cap. I), *yauhtli* entre los nahuas, *xpuhuk* entre los mayas yucatecos y *yiá* entre los quichés. Es muy conocida en toda



Figura 33
Vaso K501. Archivo Justin Kerr

Figura 34
Códice Dresde, p. 31c



Mesoamérica por su nombre español, "pericón", y los yucatecos la denominan también "pastora". En el *Popol Vuh* aparece mencionada como incienso, al lado de la resina de pino (*col*) y el copal (*pom*) que se quemaban ante los dioses (*Popol Vuh*, 1968: 125).

El pericón se usó y se usa, además, para curar múltiples enfermedades, preparado en infusiones, por ejemplo, fiebres, afecciones del estómago y del hígado, y como vermífugo; se incluía, con otras plantas, en bebidas de cacao; incluso, se usa como bebida común. Pero sus efectos psicoactivos parecen producirse cuando se quema, al aspirarse o fumarse,[31] y ya que generalmente servía como incienso, podemos pensar que se pudo haber empleado para propiciar estados alterados de conciencia. Así lo sugiere un dato del *Libro del judío* de los mayas yucatecos, al hablar del copal, que se quemaba tal vez mezclado con pericón: en sahumerios por la nariz "desbalaga la cabeza" (*El libro del judío*, 1983: 21). Y el efecto narcótico del *yauhtli* se confirma en una referencia de Sahagún, quien dice que los nahuas durante la fiesta de Xocol Uetzi del décimo mes, dedicada a Xiutecuhtli (dios del fuego) sacrificaban prisioneros arrojándolos vivos a una hoguera, pero antes les ponían en el rostro polvo de *yauhtli* "para que perdiesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte" (Sahagún, 1969: I, 121).[32] También se aprovecharon sus propiedades para curar ciertos males del espíritu, pues en Yucatán la utilizaban para "neurastenia", y Hernández dice, refiriéndose a los nahuas: "alivia a los dementes y a los espantados y atontados por el rayo" (Hernández, 1959, I: 324). En el mundo náhuatl es una de las más importantes plantas sagradas de Tláloc.

[31] Ver Díaz, 1975: 162-3.
[32] Ver Capítulo I.

Del *Popol Vuh* hemos recibido una referencia de otra planta psicoactiva, la *Erythrina corallodes* (Fig. 35) *tzité* entre los quichés; *chakmolché*, *xoyo* o [illegible] en Yucatán y *[illegible]* en náhuatl. En español es conocida comúnmente con el nombre de colorín.

Las flores rojas de este árbol son comestibles (los nahuas actuales las llaman *[illegible]*), pero las semillas son altamente tóxicas: contienen eritroidina, un fuerte paralizante de los músculos, y un alcaloide llamado eritrocoraloidina, con efectos psicoactivos. Estas semillas tuvieron y tienen un importante uso ritual entre los mayas, pero no son ingeridas, sino que los chamanes se sirven de ellas para las prácticas de adivinación. Son las semillas empleadas por los adivinos Ixpiyacoc e Ixmucané del *Popol Vuh* para saber si los hombres de madera servirían o no; estos adivinos, que a la vez se presentan como semidioses, son los chamanes primigenios quichés, cuyos descendientes actuales siguen practicando la adivinación con las mismas semillas.

Los colorines son guardados en los envoltorios sagrados y se lavan con alcohol, del que luego se bebe un poco (Bunzel, 1981: 344); de este modo, se ingiere algo de las sustancias tóxicas. Otros grupos también los usan, llamándolos *miches*, como los mochós, los chortís y los chujes. De los antiguos yucatecos, por las fuentes coloniales sólo sabemos que aplicaban las semillas para curar dolores de las encías (*El ritual de los Bacabes*, 1986: 125), para la mordedura de un insecto llamado *xacat be* y para enfermedades de los ojos, abcesos, úlceras e hinchazones (Roys, 1931).

En el *Códice Madrid*, 25b, vemos árboles que nacen de una banda de signos *caban*, tierra; alternados, hay unos con flores de muchos pétalos y otros con vainas que contienen dos o tres semillas, que pueden ser de *tzité*, colorín. Entre los glifos asociados están el de C (T1016), el de muerte (T736b), el logograma *ol* ("espíritu"), así como el de Luna (T682b), exactamente sobre la planta con flores; todos ellos están asociados con las plantas sagradas y el *ol* que se desprende del cuerpo gracias a ellas (Fig. 36). En 24b aparecen también estos árboles, pero surgiendo de la



Figura 35
Tzité o colorín
(fotografías de Mercedes de la Garza)

Figura 36
Códice Madrid, p. 25b



cabeza de Chaak, dios de la lluvia y patrón de dichas plantas, y en 29a se dibujaron dos serpientes entrelazadas con la cabeza abajo que se elevan como tallos de los que salen grandes flores y vainas con semillas.

SAK NAAB, NINFEA BLANCA

La ninfea es un nenúfar, nombre que reciben todas las plantas acuáticas con flores; también se la ha llamado lirio acuático (Fig. 34, Cap. I). El hecho de que las ninfeas (*Nymphaea spp.*) tienen alucinógenos[33] y las múltiples representaciones de esta flor en el arte maya del periodo Clásico, despertaron el interés de Marlene Dobkin de Ríos, quien hizo una interpretación acerca de las representaciones de ellas, así como de ranas y sapos, en dicho arte, concluyendo que hubo un uso ritual de alucinógenos entre los mayas de las altas jerarquías. Un poco siguiendo el camino de Wasson, a veces Dobkin se extralimita diciendo que los dioses, las imágenes míticas, el concepto del tiempo, el culto al maíz y hasta las ideas dualistas de vida y muerte, bien y mal, etcétera, provienen de la experiencia alucinatoria. Sus interpretaciones fueron cuestionadas por diversos especialistas, cuyas críticas aparecen publicadas al lado de un artículo de la autora titulado "La influencia de la flora y la fauna psicotrópicas en la religión maya" (Dobkin, 1974).

En mi primer libro sobre este tema (1990), yo misma me hice eco de esos cuestionamientos. Sin embargo, una revisión a fondo de obras plásticas, piezas de cerámica ritual y códices, así como el hecho de que los nahuas usaron la ninfea blanca, *Nymphaea ampla*, a la que llamaron *quetzalaxochiatl*, para lograr estados alterados de conciencia,[34] me han permitido confirmar que dicha flor fue utilizada por los grandes señores mayas del Clásico para provocar el trance extático.

Repito aquí un poema náhuatl que habla clara y directamente del uso de la ninfea para provocar estados alterados de conciencia:

[33] Los alcaloides apomorfina, nuciferina y nornuciferina han sido aislados de los rizomas de *N. ampla*.

[34] Ver en el Capítulo II, "Plantas psicoactivas de los señores".

Ya se embriagó con la flor
del agua preciosa [*quetzalxochiatl*]: lo ha impregnado
totalmente (Garibay, 1968, III: 33).

La ninfea blanca, llamada en maya *sak naab*, se representó en los tocados de los gobernantes-chamanes; sobre la cabeza de las deidades del inframundo pintadas en los murales de Bonampak; sobre la cabeza del jaguar, símbolo de tierra e inframundo; en la mano de Chaak que la saca del agua, y en ritos de tipo chamánico ejecutados por las deidades y los chamanes, tanto en los códices como en los vasos para beber cacao y otras piezas cerámicas. Muchas veces se dibuja con un pez bebiendo de su cáliz, lo que indica que es una flor acuática, como en el vaso K7287, lo cual la relaciona con el inframundo, pero este vínculo no sólo se da a través del agua, sino también por sus poderes alucinógenos, que inducen el externamiento del espíritu para descender al mundo inferior.

También se halla la representación de la ninfea blanca en los códices: en el *Códice Dresde*, 18c, se dibujaron tres figuras de la diosa I, Luna; de ellas, la de c3 lleva ninfeas y otras flores, como *Datura*, en el tocado, y carga un bulto con C; otra figura carga sobre la espalda a A, dios de la muerte (c2), y la tercera, al glifo que se ha leído como *yax k'an*, un difrasismo que significa "lo verde, lo amarillo" (c3), pero que también podemos interpretar como *yax kin*, "Sol verde o Sol joven". En la 19c continúan las diosas I con sus cargas; la que porta al *yax k'an* parece confirmar que se asocia con el maíz y la abundancia de agua y alimento (Velásquez, comunicación personal); esta figura lleva ninfeas en el tocado (Fig. 37). La Luna es un ser nocturno, por ello se asocia con la muerte y la enfermedad; las flores son psicoactivas, el bulto con imagen de C es el bulto sagrado de los gobernantes, o sea, de su poder y de su parafernalia chamánica, y el glifo *yax*, agua, verde-azul, asociado con *kin* designa al Sol joven, es decir, el



Figura 37
Códice Dresde, p. 19c

del amanecer, lo que alude a su renacimiento después de haber muerto el día anterior convertido en jaguar. Todos estos elementos forman parte de conceptos y ritos chamánicos.

Y también por su condición acuática, la ninfea se relaciona particularmente con Chaak, dios de la lluvia y, por tanto patrón de las plantas alucinógenas, como Tláloc entre los nahuas; con el dios A, Ah Puch, dios de la muerte; con la diosa I, Luna, también asociada con las iniciaciones porque muere y renace, y es un ser nocturno, como señalé antes, relacionado también con las cuevas, en tanto que diosa madre. Todo ello indica que se conocían los poderes alucinógenos de la ninfea y que era ingerida en forma ritual.

Como algunos ejemplos del nexo de la ninfea y otras flores con Chaak, destacaré el *Dresde*, 65a, donde el dios lleva vasija con hongos o semillas, de la que cuelga una ninfea. En *Dresde* 67c1: Chaak montado en un árbol con flores de muchos pétalos; c2: Chaak dentro de una banda de glifos *caban*, tierra, y c3: Chaak levantando su hacha con la mano izquierda y arrancando del agua una ninfea con la derecha (Fig. 38).

La imagen de la ninfea es el primer día del calendario, *Imix*, que corresponde al día *Cipactli* (cocodrilo) del calendario náhuatl, ambos, símbolos relacionados con agua terrestre, que se consideró un conducto hacia el inframundo (Fig. 39). En quiché, el signo se llama *Imox*, y en la adivinación que practican hoy los "contadores de los días" o chamanes es sinónimo de locura, indica algo oculto que afecta sin ser visto, como un hechizo; pero



Figura 38
Códice Dresde, p. 67c

también puede interpretarse como un día de bendición, ligado al agua, según destaca Michela Craveri (2010: 67). Esto significa que todavía se conocen los poderes psicoactivos de la flor.

De la cerámica clásica hay muchos ejemplos que muestran la transfiguración del chamán en animal asociada con la *sak naab*; menciono aquí sólo el vaso K9062 en el que se dibujaron personajes transformados en zorros: tienen enfrente su vasija con su enema, y llevan gran tocado de ninfeas, lo que expresa que el líquido que se aplicaba con los enemas y que propiciaba la transmutación en animales se hacía principalmente de *sak naab* (Fig. 40).

Sak naab, k'uhul ajaw y balam

La *sak naab* equivale, así, tanto a las plantas usadas por los nahuas que designé como "plantas psicoactivas de los señores" (*poyomatli*, *cacauaxóchitl*, [illegible] y otras), como a las empleadas en ritos chamánicos, pues en la cerámica maya generalmente aparece al lado del gobernante y su principal *alter ego* zoomorfo, el jaguar, tanto en recepciones políticas y sociales, como en ritos chamánicos, recibiendo hongos, flores y bebidas fermentadas o de cacao aderezado con flores, y otros motivos que confirman los rituales alucinógenos de los señores.

Por su relación con esos personajes, la ninfea blanca llegó a ser símbolo de poder; por eso aparece en los tocados de los gobernantes, por ejemplo, en un vaso para cacao estilo Nebaj: K1392 (Fig. 41), donde los señores principales llevan en el tocado el motivo de *sak naab* con pez. En otras



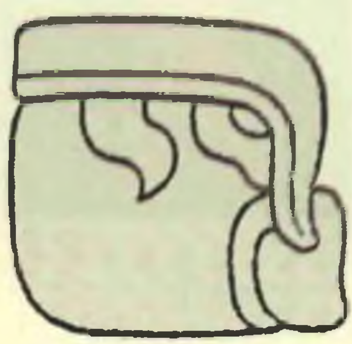


Figura 39
Glifo *Imix*





Figura 40
Vaso K9062. Archivo Justin Kerr





Figura 41
Vaso K1392. Archivo Justin Kerr



Figura 42
Figurilla de Jaina con flores ninfeas en el tocado

obras también se halla la flor en el tocado, como en una figurilla de Jaina que representa a un gran señor, el cual porta flores de ninfea a punto de abrir (Fig. 42).

Una de las relaciones más importantes de la ninfea es con el jaguar que se representa con la flor sobre la cabeza. Muchos investigadores han destacado esta imagen como símbolo del inframundo, y le han llamado "Dios jaguar del inframundo", designación que difiere de la mía, en tanto que no lo considero un dios, sino una epifanía solar, la que desciende al inframundo, un símbolo multívoco y complejo, asociado con todos los espacios cósmicos, como ha mostrado María del Carmen Valverde (2004), y el principal *alter ego* animal en el que los chamanes se transmutaban, a través de los poderes de la ninfea y otras plantas. Por eso, el jaguar es omnipresente en los ritos chamánicos, que se dibujaron en los vasos para beber cacao y otras piezas cerámicas, lo que corrobora su significación de poder y su identificación con los jerarcas; éstos también bajaban al inframundo en sus ritos iniciáticos, para renacer como chamanes, y se transmutaban en jaguares mientras duraba el efecto de la planta, del mismo modo que los chatmanes sudamericanos (Vitebsky, 2006: 47).

Como entre los antiguos mayas, entre los desanas amazónicos es común la conversión del chamán en jaguar. Después de meses de ayuno y noches sin dormir, cantando, el novicio es llamado por su maestro, toma el polvo alucinógeno y se convierte en jaguar:

> Mientras sus cuerpos yacen en hamacas, sus almas se elevan hasta la Vía Láctea o vagabundean por la selva. Estos chamanes devoran a sus enemigos, e incluso los jaguares auténticos de la selva se vuelven más feroces y peligrosos. Si un hombre-jaguar no pretende hacer daño tiene que llevar una orquídea negra con lunares amarillos tras la oreja. La forma de jaguar dura solamente lo que los efectos del polvo, y después el chamán vuelve a ser humano (Vitebsky, 2006: 47).

El equivalente maya de esa orquídea negra con lunares amarillos que indica que el hombre transmutado en jaguar no es maléfico, podría ser la flor que el jaguar lleva sobre la cabeza, que no siempre es ninfea. Sotelo y Valverde (1991) identificaron a algunas flores que aparecen sobre la cabeza del jaguar como *Tigridia pavonia*, "trinitaria", "flor de concha" y "flor de un día"; una flor triangular moteada de amarillo, naranja y púrpura, que parece la cara de un jaguar; por ello, fue llamada por los nahuas *oceloxóchitl*, "flor de tigre". Se trata de una flor tan semejante al jaguar, como la orquídea negra con lunares amarillos de los desanas del Amazonas. Ello sugiere que el llamado "dios jaguar del inframundo" puede ser más bien un chamán transformado en jaguar.

Pero el jaguar es también símbolo de la fertilidad de la tierra; como energía fecundante, está vinculado con el aspecto regenerativo de la naturaleza, fungiendo a veces como Señor de los animales.[55] Y la *sak naab*, que florece sobre el agua y cuyos tallos son muy largos porque arraigan en

[55] Figura divina que se encuentra en la mayoría de las religiones antiguas, como protectora de la naturaleza silvestre: plantas y animales.

el fondo del lago, es, "al igual que el jaguar, un símbolo de la superficie y del interior de la tierra... por eso, es también uno de los signos de las deidades del mundo inferior, junto con las conchas, los motivos acuáticos, el signo [glifo] [illegible] y los atributos de la muerte" (Valverde, 2004: 1[illegible]7), como se muestra en las pinturas de Bonampak (Fig. 43). Ello se confirma en [illegible]. 8a, donde el felino con la flor aparece entre dios A y un zopilote antropomorfizado, símbolos de muerte e inframundo (Fig. 44).

Este complejo simbólico jaguar-gobernante-inframundo revela, en fin, que así como el Sol, transfigurado en jaguar, muere cada día y, después de su recorrido nocturno por el mundo inferior, renace como *Yax Kin*, Sol Joven, el chamán transfigurado en jaguar ha de morir en el inframundo para renacer sacralizado. Claramente se simboliza aquí un rito iniciático. Y la presencia de la ninfea al lado del jaguar y del gobernante no sólo se debe a que es una planta que florece sobre las aguas que conectan con el inframundo, sino también a que es una flor psicoactiva que permite al gobernante el éxtasis chamánico, la muerte (simbolizada por el descenso al inframundo) y el renacimiento a una vida sacralizada y a los poderes de ascender al cielo y descender al mundo inferior, como el jaguar-Sol.



Figura 43
Figuras de los murales de Bonampak con ninfeas en la cabeza.
Tomado de *Arqueología Mexicana*, XIII (78): 38

Figura 44
Códice Dresde, p. 8a



CACAO: *KAKAW, PEK* (MAYA), *KAKOU, PEQ* (QUICHE), *CACOUH, PATASTE, PEK* (CAKCHIQUEL), *KOKOV, POM* (TZOTZIL)[36]

El cacao fue para los mayas, como entre los nahuas, la planta ceremonial y ritual por excelencia de los señores, al lado de la ninfea blanca, los hongos, el tabaco y otras plantas psicoactivas. Con el cacao se preparó una de las bebidas más importantes por su carácter alimenticio, médico, social, político y ritual. Como he descrito en el Capítulo II, "Plantas psicoactivas de los señores", el cacao (*Theobroma cacao*) también es una planta psicoactiva, pues contiene teobromina, un estimulante semejante a la nicotina del tabaco. Pero además, el cacao fue la base de una bebida no sólo estimulante, sino también alucinógena, como lo señalan textualmente las fuentes escritas nahuas y pictóricamente múltiples vasijas y vasos mayas del periodo Clásico.

En dichas obras cerámicas se advierte la importancia del cacao para los gobernantes, pues múltiples vasos tienen una inscripción con el nombre del propietario y textos como: "su vaso para beber jugo de cacao". Esos vasos se han hallado en contextos funerarios, al lado de otras vasijas que contenían el alimento que se daba al *pixán* para su viaje al inframundo. Pero además, en las escenas pintadas en los vasos clásicos, donde se representa al señor en distintas acciones, tanto rituales, como políticas o sociales, a la vez aparecen representados los propios vasos, lo que muestra que la función de ellos no era sólo funeraria, sino que se empleaban en diversas circunstancias de la vida. Por ejemplo, en el vaso MS0607 se representa

[36] El término cacao, con sus variantes, se refiere al cacao cultivado: *Theobroma cacao*, en tanto que *pek* (que también significa "perro"), *pataste* y *pom* son términos para el cacao silvestre: *Theobroma bicolor* (Michela Craveri, comunicación personal).

a la vez un vaso para cacao con motivos geométricos, al lado del señor sentado en su trono, y se conserva un vaso con los mismos motivos en el Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala (MS0881) (Reents-Budet, 1994: 74-75).

Pero estos objetos de barro no sólo proporcionan abundante información sobre esas acciones, sino también sobre las plantas psicoactivas usadas por los señores. Destacan los ejemplos que he mencionado antes, donde se representan, en contextos de ritos chamánicos, flores alucinógenas con sus semillas, canutos para fumar y hongos.

Otro ejemplo es un vaso del Río de la Pasión, Dos Pilas (K1599, MS0651), en el que se dibujan vasijas con alimentos. Frente al trono donde está sentado el gobernante, una de ellas contiene tamales con salsa. El vaso cilíndrico que se ve sobre el trono contiene cacao o alguna bebida alcohólica, la cual se almacena en un gran jarro entre los dos personajes que están frente al señor; éstos llevan en las manos ramilletes de flores, que obviamente no son regalos para el mandatario, sino flores psicoactivas u olorosas, que se agregaban al cacao (Fig. 45).

Entre dichas flores, William Edwin Safford, en 1911, identificó a la orejuela como *Cymbopetalum penduliflorum*; la halló en Guatemala y Chiapas para dar buen sabor y olor al chocolate, del mismo modo que se usaba entre los nahuas (Reents-Budet, 1994: 78). Éstos la llamaban *xochinacaztli*, "flor de oreja", o *teonacaztli*. Y sabemos, por los poemas nahuas y otras fuentes, que al cacao le añadían también hongos y flores psicoactivas como las llamadas *poyomatli* (flores que narcotizan) y además, flores aromáticas como *tlilxóchitl*, "rosa prieta"; *mecaxóchitl*, "flor de mecate", y *yolloxóchitl*, "flor de corazón"; además, agregaban una especie de pimienta. La *Relación de Tepeaca* (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 5: 254) asienta sobre estas flores: "Como comida o bebida de por sí no se tienen por venenosas, pero no se toman solas, por no se tener tan buenas, ni del efecto que todas juntas".

En el norte de la península se han hallado ejemplos de la función alucinógena de la bebida de cacao: un cuenco labrado de la colección Dumbar-



Figura 45
Vaso K1599. Archivo Justin Kerr



Figura 46
Cuenco K4331. Archivo Justin Kerr

ton Oaks (Coe, 1975: 11-12), (K4331) que procede de Yucatán, fue también un recipiente para beber cacao (Fig. 46). Tiene dos figuras humanas con tocados de *ahaw* enjoyado o adornado con flores, que Velásquez lee como "Flor blanca *ajaw*" (tal vez, ninfea blanca) y, siguiendo a Taube, la identifica con el glifo T533, que representa la materia sutil que se externaba en el sueño, en el éxtasis y en la muerte (Velásquez, 2009: 487-510).[37] En los vasos clásicos esta materia sutil se externa por la coronilla y, en el caso de los jaguares, también por la punta de la cola. Corresponde, así, al *pixán* y al *ol* de los mayas yucatecos, al *ch'ulel* de tzeltales y tzotziles, y entre los nahuas, al *tonalli*, que son las materias sutiles que se externan en el sueño y el éxtasis.

Continuando con la descripción de la vasija, la figura lleva vainas de cacao rodeando su cuerpo. Había una tercera figura, pero sólo se conserva de ella parte del tocado. Las dos están sentadas en tronos tejidos como petate y piel de jaguar encima (como los tronos de los gobernantes), y parecen representar al mismo personaje, antes y después de beber su cacao aderezado con alucinógenos. Los textos dicen que es el dios del maíz, llamado Iximte', "árbol de maíz", pero, según mi opinión, es un gobernante identificado con dicha deidad. La primera figura está sentada en el trono con el ojo semicerrado y señala con un dedo, sin mirarlo, su vaso para el cacao, que tiene incisa una cabeza estilizada de serpiente. La segunda continúa sobre el trono, pero tendida boca abajo como flotando en agua; tiene el ojo muy abierto y una expresión de éxtasis, de haber logrado la "visión". Sobre su trasero se posa una fragata o un cormorán que come una de las

[37] Karl Taube identifica este glifo como exhalación de sustancias etéreas (2003: 419, en Velásquez, 2009b: 487).



Figura 47
Vaso K1728. Archivo Justin Kerr

semillas o joyas que lleva en el tocado, es decir, que picotea su fuerza anímica. El ave acuática puede indicar que el cacao que el personaje ha bebido (o que el dueño del vaso bebe) contenía líquido de ninfea blanca, y que el personaje flota en el agua del inframundo.

Y como ejemplo del uso del cacao aderezado con flores para beberlo en una ceremonia política, puedo destacar otro vaso, del sitio *Ik* (K1728, MS1373), que procede de Motul de San José, Guatemala (Fig. 47). La escena se ha interpretado como la recepción por parte de un gobernante de Ik', tal vez K'inich Lamaw Ek', de un tributo que le entrega un *ahau* secundario; bajo el gobernante sentado, en su trono, se ve el vaso para cacao que contiene la bebida que se consume durante la ceremonia de aceptación, y una vasija con un espejo de obsidiana, símbolo chamánico del gobernante;[38] hay un personaje con antorcha y, junto al señor, un personaje fumando. El fumar tabaco era parte del ritual, como lo sigue siendo hasta hoy en los grupos mayas y nahuas.

Respecto de los datos en los códices, en *Madrid*, 110a, se ven abejas descendentes, sobre las cuales hay plantas; una de ellas tiene flores de varios pétalos y un ave parada encima; la otra es un árbol de cacao. Las plantas de cacao se repiten en varias páginas: en 96a, del árbol de cacao, en cuya base hay dos cabezas de Chaak, emerge C; frente a él está M sosteniendo un hongo con el píleo hacia abajo y el dios N portando una vasija con hongos; en 96b, mientras el dios D hace un autosacrificio de la lengua (que también realizaban los chamanes), otras dos deidades (una es E y la otra, el dios N, sobre cuya cabeza hay un ave Moan) surgen de dos árboles de cacao unidos en la base (Fig. 48). También en 33c, Chaak está rodeado por una planta de cacao que forma un hueco dentro del cual está sentada la deidad. Estas figuras expresan claramente que el cacao era una de las plantas sagradas del dios de la lluvia. Además, aparecen los dioses M, N y C, generalmente asociados con los ritos chamánicos.

En *Dresde*, 26c, 27c y 28c, donde se representan los rituales de año nuevo, se ve el poste ritual (mencionado por Landa), con manto y serpiente, que simboliza alguno de los árboles de los cuatro rumbos; en estas

[38] Ver Rivera Dorado, 2004.

Figura 48
Códice Madrid, p. 96b



páginas se llaman *yax am te'*, de *yax am/ay/te'*, "el árbol verde de la esquina";[39] de lo alto del mismo sale una planta de cacao, manifestando que la bebida se consumía también en esos importantes ritos calendáricos.

La p. 10b del *Códice Dresde* trata de la adivinación con granos de cacao, según Thompson (1988: 98). Se representan el dios B, sentado, sosteniendo una vasija con granos de cacao, y el dios Q, de sacrificio y guerra, portando otra vasija con vainas de cacao.

En varias imágenes, las deidades aparecen haciendo acrobacias, suertes mágicas para transmutarse en animales, como se destacó antes; de sus pies en alto surgen plantas de cacao.

El cacao en estas y otras pinturas no se limita a su asociación con el dios de los mercaderes, dios M (cacao como moneda) que además no era sólo de los mercaderes, como he señalado, sino que también está simbolizando su uso ritual, y a la luz que nos da la comparación de los códices con las vasijas del periodo Clásico y con los poemas nahuas, citados en el Capítulo I, podemos inferir que alude a la costumbre de beber cacao mezclado con hongos y flores psicoactivas en diversos ritos.

Todas las pinturas, tanto de vasijas como de códices, que aquí he mencionado son claros ejemplos del papel que jugaban las plantas, no sólo el maíz (aunque muchas veces ligadas con él) en los ritos mayas, y aunque principalmente se representa el cacao, también aparecen otras flores y semillas en contextos rituales, lo que las identifica como plantas sagradas.

"El gran-señor-de-las-dolencias": *may* o *noholkik'uts*

El tabaco (llamado *may* por varios grupos de Chiapas y Guatemala y *k'uts* por los mayas yucatecos), principalmente la *Nicotiana rustica*, es tal vez la planta sagrada más importante en el ritual y en la vida cotidiana de los grupos mesoamericanos; forma parte esencial de la parafernalia de los chamanes y casi siempre aparece entre las ofrendas a los dioses; combate a los animales malignos, como las serpientes y los escorpiones; es el medicamento milagroso que cura múltiples males, y además, ayuda y acompaña al hombre dándole fortaleza y protección en sus viajes y en los trabajos de la vida diaria.

[39] Velásquez, comunicación personal.

El tabaco tiene también sustancias que provocan estados alterados de conciencia (escopolamina), ya que pertenece a la familia solanáceas; produce enervantes y tiene poderes analgésicos y estimulantes.

Como he destacado, el tabaco era planta sagrada de los chamanes que, al igual que entre los nahuas, constituía uno de los objetos distintivos de estos hombres; ello explica la restricción de su uso. Los chamanes lo empleaban principalmente en las ceremonias de adivinación; dice Fuentes y Guzmán:

> Dabanle también adoración y atribuían deidad a la yerba que llaman Piziet, que es el tabaco, con la cual tenían superstición tomándola en humo, y embriagándose con ella hacían la invocación al demonio para saber las cosas futuras y consultarle los ruegos y pretensiones de otros que se las encomendaban; siendo de entender que este oficio de agoreros era anexo a los sacerdotes de sus endemoniados y aborrecibles ídolos (Fuentes y Guzmán, 1881: 281).



Figura 49
Relieve "El Fumador" del Templo de la Cruz de Palenque, Chiapas. Representa al dios L

Por esta referencia sabemos que el *may* se fumaba y se bebía para propiciar el trance extático, a través del cual el chamán ejercía la adivinación, y podemos relacionarla con múltiples figuras de los vasos clásicos (K1728, K7797, K8793 y K1728) que aparecen fumando en los ritos chamánicos y también en ceremonias políticas, como la recepción del tributo que un señor secundario presenta al *k'uhul ahaw*. Asimismo, se puede destacar el relieve del "Fumador" del Templo de la Cruz en Palenque, el cual se ha identificado con el dios L; esta deidad está estrechamente relacionada con los chamanes, como el dios N, pues se vincula con el jaguar y muchas veces aparece fumando (Fig. 49); aquí, además, de su tocado de plumas cuelga una flor alucinógena, *sak naab*, por su largo tallo y su asociación con el inframundo. Frecuentemente se acompaña del ave Moan, símbolo también del inframundo, y en el famoso "Vaso de los siete dioses" (K2796) aparece en ese sitio, bajo el cocodrilo terrestre, presidiendo una reunión de las deidades infraterrestres, sentado sobre un trono cubierto con piel de jaguar y fumando su cigarro.

Y también en los códices encontramos dioses fumadores. En *Madrid* 86b y en 87b, E y D, en cuclillas, aparecen fumando; en 88b el dios D fuma sentado en un trono con signos *caban*, y en 79b, acostados de espaldas sobre la tierra, levantando una pierna, D (Itzamná), A (muerte) y E (maíz) fuman grandes cigarros (Fig. 50). La postura coincide con la adoptada por los *chilanes* mayas yucatecos para profetizar, según los libros de *Chilam Balam*, y sugiere el estado de trance extático necesario para la adivinación; por ello, las figuras del *Madrid* representan a los sacerdotes de dichas deidades, ya que en el mundo mesoamericano en general los sacerdotes portaban los atavíos de los dioses a los cuales rendían veneración.

El tabaco se conservaba en ciertos frascos que han sido llamados "veneneros", pero, según las lecturas epigráficas, se denominaban *yotoot umahy*, "la casa del tabaco de..." (Velásquez, 2009a).

Es posible que los cañutos o cigarros que fuman los personajes de los vasos para beber cacao contuvieran tabaco mezclado con hongos y otras

Figura 50
Códice *Madrid*, p. 79b



plantas psicoactivas tostadas y pulverizadas, como flores y liquidámbar, ya que los nahuas, como referí en el Capítulo I, acostumbraban fumar cañutos que contenían "muchas y diversas maneras de hierbas olorosas, molidas y mezcladas unas con otras... rosas de especies aromáticas, del betún llamado *chapopotli*, y de hongos, de rosa llamada *poyomatli* y de otras" (Sahagún, 1969: 151).[40]

Además de los ritos chamánicos, algunos ritos del ciclo de vida incluían el uso del tabaco, como las ceremonias de pubertad en las que cada muchacho que se iniciaba en la vida adulta y religiosa daba unas fumadas a un cigarro, como parte del rito (Thompson, 1975: Cap. 4). Ello puede significar que estaba ya en aptitud para realizar ceremonias religiosas.

Otro rito destacado en los textos que incluía tabaco eran los interrogatorios a que se sometían los candidatos a batabes (gobernadores de sitios dependientes de una ciudad más importante) en Yucatán; las fuentes llaman a estos exámenes "Lenguaje de Zuyúa". Asimismo, una de las pruebas que pasan en el inframundo los semidioses del *Popol Vuh* Hunahpú e Ixbalanqué consistió en no permitir que se apagaran sus cigarros en toda la noche. Estas pruebas, que forman parte de ritos iniciáticos, nos muestran el carácter sagrado del *may*, como medio de comunicación con las deidades. Por ello, era ofrecido a los dioses, al lado del incienso, como alimento divino.

El tabaco se usó también como estimulante, mezclado con cal para ser mascado (como se usa en Perú la hoja de la coca). A este preparado los nahuas le llamaron *tenexyetl* y tuvo un uso muy difundido. Se colocaba una bola de pasta entre el labio y la encía y ahí se conservaba durante mucho tiempo; según decían, daba fuerza y calmaba la sed.

Así, el tabaco o *may* ayudaba y protegía al hombre, al tiempo que le abría los caminos para acceder a las realidades sagradas, o sea, le propiciaba el trance extático. Pero además, el tabaco era una especie de panacea

[40] Recordemos que en la época colonial se denominó "rosas" a la mayoría de las flores.

que curaba múltiples enfermedades; también por ello era la planta por excelencia de los chamanes, cuya principal función parece haber sido el tratamiento de males diversos, en especial los de carácter mágico. Entre las propiedades curativas del tabaco podemos señalar las siguientes: untado en las piernas mitigaba el cansancio; curaba las picaduras de víboras y otras sabandijas venenosas, aplacaba el dolor y quitaba la hinchazón (Las Casas, 1967: 224; *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, I: 94). Curaba, además, escalofríos, fiebres, convulsiones, enfermedades de los ojos, trastornos intestinales y nerviosos, enfermedades de la piel, problemas urinarios... (Roys, 1931).

En otras fuentes, se dice que cura, asimismo, varias clases de fiebre, asado en cenizas. El jugo del tabaco rojo, el blanco y el negro, sana el asma. Bebido con *chacah* (árbol resinoso del que el *Diccionario de Motul* señala diversos usos curativos), chile y miel, alivia la viruela y "cura gusanos de las muelas". Frotado en el vientre expulsa los parásitos intestinales.

En *El ritual de los Bacabes* se menciona el tabaco en curaciones de diversas enfermedades: "frenesí de guacamaya" (entumecimiento); "frenesí errante" (intensas fiebres); "trance erótico" (fiebre, habla incoherente, locura). Son las enfermedades que en maya se denominan *tamcas* o *tamacás*. En el "masaje para la placenta" se recita un largo conjuro donde se le equipara con el pene que penetra en las entrañas de Itzamcab, deidad de la tierra, y se le llama Hunac Ah Kinam, "Gran-señor-de-las-dolencias". Y en el texto para curar quemaduras con fuego se menciona a una deidad llamada Ix Muk Yak Kutz, "La que chupa el tabaco", nombre que Thompson traduce como "Señora reforzadora del tabaco", identificándola con la cal (*El ritual de los Bacabes*: 285, 289, 268, 326, 346, 365, 392, 396, 382; Thompson, 1975: 153).

BEBIDAS ALCOHÓLICAS

Aparte del uso de hongos, plantas y animales alucinógenos, en las ceremonias chamánicas y otros ritos antiguos fueron muy importantes las bebidas alcohólicas, consideradas divinas, como en muchos otros pueblos.

Las referencias más antiguas se hallan en la cerámica ritual del periodo Clásico donde se representa también el uso de bebidas fermentadas. El vaso K1092 ilustra un ritual con una bebida alcohólica, que está contenida en un jarro con un signo que se ha leído *chij* en lenguas cholanas y tzeltalanas; este signo puede identificar su contenido con una bebida alcohólica. Ahí vemos a algunos hombres en estado de ebriedad (Fig. 51). En el vaso K5445 se representa un ritual donde se bebe y se fuma. Se ve un jarro con una bebida espumante, que puede ser cacao (por la espuma) y un gran vaso conteniendo alguna otra bebida.

Ya he hablado de la chicha, que se hacía en Guatemala, y del balché, que emplearon y emplean los mayas de Yucatán. Esta bebida se hace de la corteza del árbol *Lonchocarpus longistylus* fermentada en aguamiel. Las fuentes coloniales mencionan la bebida generalmente por su utilización ritual en las ceremonias, donde todos los participantes se embriagaban después de los sacrificios a los dioses. Sánchez de Aguilar dice:



Figura 51
Vaso K1092. Archivo Justin Kerr

Para sus ritos y ceremonias, beben por voto vino (Balché) que elaboran de la raíz de un árbol especial y de un trigo a propósito: embriagados con él y poseídos de lascivia, cometen pecados carnales después de los sacrificios y libaciones a los ídolos.

...tomaban sus bebidas llamadas Balché, adoraban a los ídolos en sus casas, cavernas y cuevas, los llevaban procesionalmente en hombros como se descubrió en la provincia de Bacalar.

...donde se hace este vino ay idolatría oculta (Sánchez de Aguilar, 1953: 208, 211, 318).[41]

El autor se refiere a la época colonial, durante la cual la bebida siguió vinculada a los ritos indígenas que se realizaban en lugares secretos (casas, cavernas y campos). En tiempos prehispánicos, la bebida ritual estaba reservada a los sacerdotes y principales, como en el mundo náhuatl; pero con la Conquista cambió su carácter sagrado, ya que se hizo de uso común.

Sin embargo, siguió asociada a los ritos hasta hoy: en la mayoría de las ceremonias religiosas indígenas actuales la embriaguez de todos los participantes tiene un papel central. Incluso a los bebés se les hace ingerir alcohol.

El *balché*, considerado como un vehículo para la comunicación con lo sagrado, formaba parte tanto de las ceremonias públicas como de las privadas, mientras que los hongos y las plantas alucinógenas parecen haber sido usados en los ritos chamánicos privados: las curaciones y consultas particulares, como era costumbre entre los nahuas antiguos y como sigue ocurriendo hoy en varios grupos mesoamericanos, que emplean fundamentalmente hongos, y asimismo, se ingirieron e instilaron en las ceremonias sociales, políticas y extáticas de los gobernantes mayas.

Las bebidas embriagantes eran fortalecidas con plantas tal vez psicoactivas. No sabemos a qué planta o semilla se refiera Sánchez de Aguilar cuando dice que le agregaban "un trigo". Los nahuas hacían un pulque especial para las ceremonias llamado "pulque de cinco" o "pulque divino", al que añadían una cierta raíz para fortalecerlo, la *ocpahtli* o *quapatli* (Hernández, 1959: 119; Sánchez de Aguilar, 1953: 212). Y del balché Landa dice

[41] Ver Landa, 1966: 38.

que se preparaba con cierta raíz que "hacía el vino fuerte y muy hediondo" (Landa, 1966: 38), que tal vez, como entre los nahuas, aludía a plantas psicoactivas con las que se aderezaba la bebida.

ANIMALES ALUCINÓGENOS

Y no sólo se conocían en el área maya hongos y plantas alucinógenas, sino también animales, como los sapos venenosos. Thomas Gage (1946), probablemente refiriéndose a los pokomames, habla de una bebida llamada chicha que se consumía en las ceremonias religiosas ("idolátricas" y "de hechicería", dice, aludiendo tal vez a las ceremonias públicas y a los ritos chamánicos, respectivamente). La chicha se preparaba con jugo de caña de azúcar, miel, raíces y hojas de tabaco, y otras raíces. Según Gage, en algunas regiones echaban dentro un sapo vivo, tapaban el recipiente y lo dejaban fermentar hasta que el sapo se hubiera consumido. La bebida se ingería en los ritos y moría un gran número de personas, particularmente en los sitios donde se incluían los sapos. Robert Carmack afirma que la práctica de preparar chicha sobrevive entre los quichés, y Mario Ruz la ha encontrado en muchos grupos, pero no mencionan a los sapos.[42]

Posiblemente esta bebida provenía de la época prehispánica, como el uso de los hongos, del *matul* y de la ninfea blanca o *sak naab*, y tal vez esos sapos tenían poderes psicoactivos, porque los del género *Bufo*, que contienen glándulas con bufotenina, sin duda fueron utilizados, según lo muestra el hallazgo de numerosos esqueletos de ellos en el área olmeca. Hay, además, cerámica maya que parece representar a una especie de ese género, llamada *Bufo marinus*.

En uno de los hongos de piedra de las tierras altas de Guatemala, a los cuales me referí páginas arriba, el hongo emerge de la boca de un gran sapo, que se encuentra cabeza abajo. Dicho sapo se ha identificado precisamente como *Bufo marinus*, que en muchas partes representa a la tierra como la Diosa Madre (Furst, 1980: 149).[43] Y de los nahuas en la época colonial se dice que los bultos sagrados contenían, entre otras cosas, sapos de piedra.[44]

El sapo alucinógeno también se vinculó con la ninfea blanca por la relación de ambos con el agua, que comunica la tierra con el inframundo. La significación del sapo está plasmada en los códices, pero los estudiosos, principalmente Tozzer y Allen (1910), no distinguen entre la rana y el sapo, denominándolos a todos *uo* y asociándolos con el mes *uo* mencionado por Landa. Las ranas se vinculan estrechamente con Chaak, porque su croar llama a la deidad, asociación que pervive hasta hoy y que se puede observar en los ritos de Cha' Chaak realizados en la península de Yucatán. Dobkin menciona varios datos sobre la relación de los sapos con los hongos, hallada en sepulturas clásicas, y cita a Rands, 1953 y 1955, a De Borhegy, 1961, y a Wasson y Wasson, 1957 (Dobkin, 1974: 147-152).

[42] Citado por Furst, 1972 (2): 41 y 44. Ruz, comunicación personal.
[43] Ver arriba, la relación hongo-sapo-vulva.
[44] Ver Capítulo II.

Entre los múltiples ejemplos de esta asociación simbólica, es notable el vaso estilo códice K531 (mencionado antes, Fig. 21) en el que se pintó un sapo con un diseño parecido a la cara del dios C en la espalda (que lo identificaría como ser sagrado), sosteniendo una vasija con mano humana y ojos: sobre la cabeza lleva una ninfea que es mordida por un pez. Este sapo es acompañado por una serpiente iniciática, *ochkan*, de cuyas fauces abiertas emerge el dios N soplando su caracol, sobre la espalda de un jaguar con el glifo solar en el vientre. Todos los elementos de este vaso muestran el sentido chamánico del sapo.

Respecto de otros animales psicoactivos, según la *Memoria y descripción de la provincia de la Verapaz*, había en la región una miel tóxica, tal vez alucinógena, pues al hablar de las abejas y avispas, el texto dice: "...otras hay, cuya miel trastorna el seso" (*Relaciones geográficas del siglo XVI*, 1982-1986, I: 232).[45] Esta miel se hacía probablemente de flores alucinógenas, como las *Datura* y las maravillas, y nos recuerda a las mariposas alucinógenas, que lo son por chupar flores de ese tipo, y a las cuales evitan cuidadosamente los pájaros, así como a los propios pájaros "alucinógenos" que mencionan los nahuas (De la Maza, 1985: 1).[46]

La miel alucinógena se pintó en el vaso K2942 (descrito antes, Fig. 52): algunos personajes portan recipientes con miel y los rodean abejas; uno de ellos lleva una abeja en la mano. Sus vestidos tienen manchas como las del jaguar.

NARRACIONES PICTÓRICAS DE RITUALES CHAMÁNICOS EN LOS VASOS CLÁSICOS

Múltiples vasos para cacao y otras vasijas del periodo Clásico no sólo revelan el uso de cacao, hongos, flores y otras plantas, así como animales psicoactivos, sino que **relatan** rituales chamánicos completos acompañados del uso de plantas, animales, enemas y bebidas psicoactivas. Daré algunos notables ejemplos que aúnan muchos de los elementos chamánicos que he destacado.

Un complejo ritual se dibujó en el vaso K3007 (Fig. 53). Hay personajes aspirando un polvo alucinógeno; otros suben a un árbol con grandes flores, que puede ser un arbusto de daturas, con expresiones de éxtasis; un hombre está recostado de espaldas con su enema. De una extraña figura emerge otro árbol. Y sobre un trono hay dos figuras que miran a los demás, y el dios N con su enema, frente a la deidad solar. Abajo, hay un jaguar con vasija que contiene cañutos, plantas y hongos, y, finalmente, un grupo de músicos acompaña la ceremonia. En la parte superior aparecen los *wayoob*: loro, roedor, murciélago y ave acuática, y sobre toda la escena se extiende la banda astral, que es el cuerpo del Dragón Celeste Nocturno, lo que indica que el rito se ejecuta en la noche.

En el vaso K530 (Fig. 54) se dibujan numerosas imágenes del dios N, asistido por mujeres, participando en un ritual chamánico de líquidos alu-

[45] Ver Montero de Miranda, 1955: 346.
[46] Ver arriba, Capítulo I.

K2942

Figura 52
Vaso K2942. Archivo Justin Kerr



Figura 53
Vaso K3007. Archivo Justin Kerr



Figura 54
Vaso K530. Archivo Justin Kerr

cinógenos (que se ven en vasos), de aspiración de polvo psicoactivo y de aplicación de enemas. El dios N muy frecuentemente aparece vinculado con los ritos chamánicos o vomitado por la serpiente *ochkan*, igual que los chamanes, y en este vaso, en particular, él mismo ejecuta los ritos, lo cual parece confirmar que fue o la deidad de los chamanes, o la de las plantas alucinógenas, las cuales pertenecen al mundo de la naturaleza silvestre que él preside, o bien, ambas cosas. Aquí, dos de sus figuras están sentadas frente a vasijas con su enema sobre ellas. N se muestra sentado mirando hacia una deidad, tal vez Chaak, que fue otro dios de esas plantas; éste lleva faldilla de piel de jaguar y levanta la mano izquierda; está sentado dentro de una especie de trono formado por una planta con grandes flores, sobre la cual se posa un ave Moan, símbolo nocturno y de inframundo. Otras figuras semejantes llevan una especie de hongos o botones de flores en las manos y sobre la cabeza. Destaca una imagen de N aspirando un polvo psicoactivo frente a una mujer que sostiene un espejo en el que el dios realiza la videncia; en esta figura es obvio, tanto el significado del espejo como el consumo de alucinógenos, y en todo el vaso se confirma el papel que juegan las mujeres como asistentes en las prácticas chamánicas, del mismo modo que en muchos otros vasos, en los dinteles de iniciación chamánica de Yaxchilán, en varias imágenes de los códices y entre grupos indígenas actuales, como los nahuas y los mazatecos. (Un vaso muy parecido es el K8763.)

Extraordinario es el K1490 (Fig. 55) que reúne múltiples símbolos chamánicos. Hay personajes fumando, con grandes hongos dibujados sobre sus túnicas. Otro personaje lleva capa de plumas, cuchillo y paños en las manos; porta collar de ojos y no tiene cabeza. Un hombre pintado de negro, lleva cabeza sangrante en la mano. Sobre los personajes se ven sus *wayoob*: jaguar, conejo, hombre-murciélago (o mariposa nocturna). Hay un esqueleto con un gran bastón y otra cabeza decapitada en la mano. Se ve un chamán transmutado en perro peludo en posición erecta, que lleva un cuchillo en la mano y capa roja. Sobre él vuela un *way* con cabeza de calavera y alas; de su boca surgen flamas y humo.

En un vaso estilo Holmul del área de Naranjo, K517, MS0038 (Fig. 56), vemos a señores con tocados de flores e inmensos adornos en la espal-



Figura 55
Vaso K1490. Archivo Justin Kerr

Figura 56
Vaso K517. Archivo Justin Kerr

da con plumas y figuras de dioses que se han interpretado como el dios del maíz, porque en textos glíficos de otros vasos se representa ese tema, como el vaso K633; según los textos de este vaso esos personajes son Ixiim Wak Chan Nal, que asciende a Calakmul, Ixiim Wak Chuwn Nal, que asciende a Machaquilá, e Ixiim Wak Hix Nal, que asciende a Dos Pilas (Velásquez, comunicación personal). Pero esos personajes, en mi opinión, pueden ser

gobernantes identificados con dicha deidad (como se aprecia en muchas otras obras plásticas); a sus pies hay pequeñas figurillas humanas en actitud de dialogar con ellos, algunas de las cuales llevan flores en el pecho. Y en el K5356, MS1127, del mismo sitio, el chamán mira hacia el enano obviamente dialogando con él.

Estos vasos parecen claras ilustraciones de algunas referencias escritas sobre los nahuas acerca de la ingestión de plantas psicoactivas; los datos asientan que dichas plantas se manifiestan en forma de enanos o pequeñas figuras humanas, las cuales revelan al chamán aquello que se les pregunta. Freidel, Schele y Parker (1993: 274-286) asociaron estas escenas con el tema de la danza chamánica de renacimiento, lo que apoya mi interpretación.

Tal vez los enanos representados frecuentemente al lado de los gobernantes no sólo significaban seres anormales para su servicio y diversión, pues nunca aparecen como bufones. Delvendahl (2005: 288-295) ha realizado un interesante análisis de estos enanos, mostrando su carácter de seres sagrados que se vinculan con los dioses, como el dios del maíz, y con los Bacabes, como sostenedores del cielo, así como su íntima relación con los gobernantes en eventos rituales.

Representaciones con los elementos chamánicos que he mencionado se encuentran, asimismo, en K633, K718, K744, K771, K792, K927, K928, K1003, K1152, K1230, K1250, K1379, K1380, K1384, K1442, en otros varios recipientes cerámicos.

Y una de las narraciones pictóricas de ritos chamánicos más importantes, que integra ritos sacrificiales y de transmutación, a través de la instilación anal de algún líquido psicoactivo, preparado tal vez con hongos, ninfea blanca, tabaco y otras plantas, o bien con alguna bebida alcohólica, o todo ello, es la que se dibujó en una vasija del Petén central (K3395), que se encuentra en el Museo Popol Vuh de Guatemala (Fig. 57). Es una de las más detalladas descripciones de un ritual de autosacrificio sangriento, de búsqueda de visión y de transformación chamánica, que se realizaron en esa región. En la pintura hay una secuencia de figuras ejecutando el rito, que describiré en seguida:[47]

El personaje 1, sentado en un trono formado por fémures humanos, es un búho *way* con ojos de la muerte sobre el dorso y en el pico; según Grube y Nahm (1994: 703) parece ser el *way* llamado *kuy*, "búho", que aparece en otros vasos.

El personaje 2 es una mujer, con la bufanda del jaguar, que sostiene a un niño desnudo, recostado sobre un espejo, instrumento chamánico de adivinación. Le muestra al chamán, en el espejo, su aspecto de niño recién nacido, después de la muerte iniciática. En esta vasija, de nuevo aparecen las mujeres colaborando en los ritos iniciáticos de los chamanes-gobernantes. Su nombre no se ha descifrado.

El personaje 3 es el dios N (deidad de los chamanes) como figura humana esquelética, pero de vientre abultado (como si se hubiera aplicado un enema, tal como se muestra en otras imágenes de hombres y anima-

[47] Las descripciones iconográficas y las interpretaciones son mías; las lecturas de los textos son de los autores citados, y me fueron proporcionadas por Erik Velásquez.





Figura 57
Vaso K3395. Archivo Justin Kerr

les, en K927); está danzando con las manos sobre la cabeza, en proceso de transfiguración; sólo le quedan pies y manos con piel. Grube y Nahm (1994: 706) leen su nombre como Chan Ut..., "rostro de serpiente".

La figura 4 es un *way* jaguar con ninfea sobre la cabeza y el glifo T533 (fuerza anímica, *ol*, espíritu externado); lleva bufanda y ejecuta una pirueta mágica, o es el chamán que después de la pirueta se ha transmutado en jaguar, sobre un trono de fémures humanos. Su nombre es leído por Grube y Nahm como *Saw Hix*. "Jaguar ¿?" (1994: 691).

El personaje 5 es una figura humana en cuclillas que extiende detrás de su espalda un manto negro con huesos cruzados y grandes flores; en su mano derecha sostiene una vasija con una vaina de cacao, y su taparrabos se une a un líquido que se vacía de dos jarros, a los lados de la figura 6. Su nombre ha sido leído por Zender (2004) como Jaatz'oon Ahkan, "dios A, que golpea".[48]

La figura 6 representa a un hombre autodecapitándose con un hacha mientras baila. A sus lados se vacía un líquido de dos jarras. Grube y Nahm (1994: 708) lo identifican como Ch'akba Ahkan o "dios A de la decapitación".

El personaje 7 es una mujer que sostiene un mástil en el que está encaramado un jaguarcillo *way* con ninfea en la cabeza y glifo T533 en la

[48] La palabra *ahkan* significa "grito, gemido" o "lamento de un moribundo al tiempo de expirar".

punta de la cola; ella lleva un tocado de *cabeza de jaguar con ninfea* y la bufanda del jaguar. El nombre se ha leído como Labte' Hix o "Jaguar del agüero", o Labte' Hix *uwbay* Uhxte' *ahaw*, "Jaguar del Árbol del Agüero es el *wahyis* del señor de Uxhte' " (Stuart, 2005: 165).

El personaje 8 es un hombre terminando su transmutación en jaguar a través de una danza y un enema alucinógeno; con la mano derecha sostiene la perilla del enema, mientras que en la izquierda lleva la vasija que contenía el líquido que se ha aplicado. Sobre el esqueleto tiene ya la cabeza, con glifo T533 saliendo de la ninfea; patas y garras, así como piel de jaguar en los codos y las rodillas. En brazos y piernas se aprecia todavía parte del esqueleto humano que va perdiendo la forma de hombre para adquirir la de jaguar. De su nombre sólo se ha leído ... Hix, o sea, "... Jaguar" (Stuart, 2005: 163).

Finalmente, la figura 9 es un rostro humano dentro de un óvalo. Se ha leído como B'alan Winik, "Hombre en el bulto" (Grube y Nahm, 1994: 711). El óvalo puede representar encerramiento extático, como algunas figuras de los códices, que se mencionaron arriba.

Todas las escenas de este extraordinario cuenco comprueban, sin lugar a dudas, la existencia de rituales chamánicos, tanto iniciáticos, como de transmutación en animales, así como el uso de sustancias psicoactivas en ellos, durante el periodo Clásico en el área maya. Cada texto incluye el glifo *way*, lo cual no sólo se refiere al proceso de transfiguración que se relata y a los *wayoob* representados, sino también al sueño o visión chamánica, al externamiento del espíritu logrado con sustancias psicoactivas. Las imágenes muestran también la relación de estos rituales con el autosacrificio sangriento, cuya máxima expresión es la autodecapitación.[49] Este autosacrificio (que en la realidad es imposible) va más allá de los ritos de autosacrificio que realizaban los chamanes entre sus prácticas ascéticas, está simbolizando la ofrenda de la propia vida a las deidades, como el acto supremo de entrega de los hombres a los dioses, o bien, la descuartización iniciática de los chamanes. Por eso dice Reents-Budet, atinadamente, que "no son escenas del inframundo, sino eventos históricos numinosos" (Reents-Budet, 1994: 272). Las figuras esqueléticas expresan, a mi manera de ver, como señalé arriba, la transmutación chamánica y los ritos iniciáticos de muerte y renacimiento, no aluden propiamente a las deidades de la muerte. Dice Vitebsky que "la iniciación chamánica suele suponer una enfermedad inicial, la experiencia de ser desmembrado o reducido a esqueleto, el uso de numerosos espíritus ayudantes y el matrimonio con una esposa espiritual" (1995: 46) que en el caso de los mayas es el espejo o el cuarzo hialino. Y el jaguar, que aparece no sólo aquí, sino en múltiples obras más, no era para los antiguos mayas un ser maléfico, sino un ser sagrado, el principal *alter ego* de los chamanes poderosos (los gobernantes) y encarnación del Sol, con el que ellos se identificaban; un rasgo característico del chamanismo, tanto maya como amazónico, es la estrecha

[49] Entre los magníficos textiles de Paracas, hay algunos que muestran ese mismo sacrificio, en el contexto de rituales chamánicos.

identificación del chamán y el jaguar.[50] Finalmente, repito, el sacrificio, el autosacrificio y la sangre no eran para los mayas prehispánicos 'malos' o "macabros" o "demoniacos" como a veces se les ha calificado, ¡eran las principales ofrendas a los dioses!

Es cierto que para los mayas actuales, tanto la transfiguración en animal como los sacrificios humanos (excepto el de Jesús) sí son diabólicos, porque desde la época colonial, y por obvia influencia cristiana, los consideraron manifestaciones demoníacas, parte de la brujería maléfica, como he reiterado a lo largo de este libro. Pero interpretar así las pinturas clásicas en cerámica no resulta de un análisis comparativo riguroso, sino que es una clara transpolación que ignora el contexto histórico.

Con lo anterior no quiero decir que no existieran prácticas maléficas de los antiguos chamanes, pues éstos podían utilizar sus poderes sobrenaturales para el bien o para el mal, como se registra en las fuentes coloniales y se encuentra en los grupos actuales. Y en los propios recipientes clásicos pudieron haberse también representado escenas de un daño enviado a algún enemigo a través del *alter ego* animal, como señalé antes. Pero me parece más verosímil que si los líquidos psicoactivos eran bebidos o instilados rectalmente, y los polvos aspirados por la nariz o fumados por los señores, los efectos de dichas plantas, que les permitían la transmutación chamánica, se representaran en sus propios vasos, que lo acompañarían en su viaje ultraterreno.

Y en este cuenco, como en muchas otras vasijas, se confirma también la aplicación de los alucinógenos o bebidas embriagantes a través de enemas, que aparecen representados en múltiples obras, como las subrayadas por Peter Furst desde 1976 (1980: 61-65). Es obvio que los enemas eran de sustancias psicoactivas, pues si hubieran tenido otra finalidad, por ejemplo, curativa, no se hubieran representado en vasijas rituales, que escenifica a su vez un ritual chamánico.

Es muy posible que las plantas psicoactivas, en especial la *sak naab* o ninfea blanca y los hongos, resultaran a veces insoportables para el estómago, como ocurre en la actualidad; tal vez por eso quien los ingería, vomitaba, como se pinta en el vaso K6020. El vómito, que lleva la sustancia sagrada, es recogido por una deidad de la muerte, y el personaje es ayudado por una mujer, como ocurría, y ocurre, en los ritos de ingestión de psicotrópicos. Bajo la silla en la que el personaje está sentado se ve una vasija con hongos. E incluso, ya transmutado en jaguar, el chamán vomita en un jarro (K3312); lleva su ninfea sobre la cabeza y lo acompañan otros chamanes transmutados, uno de los cuales tiene el ojo proyectado hacia afuera, lo que muestra su capacidad de visión (Fig. 58). Y tal vez por esa intolerancia, preferían aplicar las plantas sagradas a través de los enemas, también ayudados por mujeres. En el vaso K1550 vemos, incluso, grandes recipientes apilados conteniendo el líquido alucinógeno; al personaje recostado exhalando volutas por la boca, símbolo de la separación del espíritu, a una mujer aplicando el enema y en lo alto, un par de zopilotes rey, *wayoob* o *alteri ego* del gobernante (De la Garza, 1995: 81-82) (Fig. 59).

[50] Ver Reichel-Dolmatoff, 1978, y Vitebsky, 2006: 46.

Figura 58
Figuras de los vasos K6020 y K3312
Archivo Justin Kerr



En los vasos de la colección Kerr he hallado alrededor de 30 ejemplos más de imágenes de enemas, todos ellos en contextos rituales: personajes que se aplican los enemas (K5067), enemas asociados con el jaguar (K1973), con el dios N (K7152), con Chaak o con el dios de la muerte; aplicación de enemas acompañados por mujeres (K1890); personajes preparando el líquido (K5172); personajes haciendo acrobacias al lado de los enemas (K1381) e individuos transmutándose en animales (K774), entre otros. Todos estos contextos se relacionan con el chamanismo prehispánico.

Figura 59
Vaso K1550. Archivo Justin Kerr



Todos los datos que he destacado sobre plantas y animales psicoactivos me permiten afirmar que los chamanes mayas de las distintas regiones del área, y desde el Preclásico hasta la época colonial, conocieron y utilizaron plantas y animales alucinógenos, así como otras plantas sagradas en sus prácticas rituales y curativas. Después de la Conquista no desaparecieron el uso ritual de alucinógenos y los ritos chamánicos en el área maya, como tampoco ocurrió entre los nahuas. En primer lugar, porque hay múltiples referencias en documentos coloniales sobre esa práctica religiosa, ya considerada "demoniaca", y también por la notable continuidad de esos ritos y esos especialistas rituales que en la actualidad se distinguen en las comunidades indígenas, obviamente resignificados.

IV. MAYAS ACTUALES

SOBRE LAS MATERIAS SUTILES DEL SER HUMANO

Vuelvo aquí a las ideas mayas acerca de lo que nosotros llamamos "espíritu" o "alma", que en mi opinión son materias sutiles, invisibles e intangibles, con el fin de entender un poco mejor las ideas sobre los éxtasis chamánicos y sobre los sueños entre los mayas actuales.[1]

Los grupos mayas viven con un complejo grupo de materias sutiles que rigen toda la existencia y que se ubican en distintas partes del cuerpo. Para los mayas yucatecos, los principios vitales son el *pixán*, el *óol* y el *kinam*. El *pixán* es la fuerza vital que reside en la mollera, es el "alma" inmortal, que reencarna después de la muerte y se nutre del sabor de los alimentos (como los dioses). El *pixán* parece corresponder al *tonalli* de los nahuas, dado que se localiza en la mollera. El *óol* es el "soplo de vida" o "aire de vida" que se obtiene con la respiración; según Hirose, es a esta materia sutil a la que afectan los "malos aires" y es la que sale del cuerpo durante el sueño. El *kinam* es el calor que tiene una persona; queda en su ropa interior, en su reloj, etc., y a través de estos objetos se puede realizar la curación a distancia. El *k'awil* es una energía ancestral heredada, una especie de espíritu de linaje. El *íik* es el aliento, soplo o espíritu. El *way* es el *alter ego* animal (Hirose, 2008: 85-88). Es posible que el *óol*, el *kinam* y el *k'awil* de los mayas yucatecos formen parte del *pixán* y correspondan al *ch'ulel* de los tzeltales y tzotziles, pues el *ch'ulel* se subdivide en varias partes, una de las cuales, incluso, es el *alter ego* animal.

Para estos pueblos mayances de los altos de Chiapas, así como los de otras regiones del área maya, entre los que se cuentan los quichés y los mames de Guatemala, así como los chortís de Honduras, el ser humano también se compone de cuerpo visible y palpable, y un conjunto de materias sutiles, invisibles e impalpables; éstas reciben diversos nombres, como *ch'ulel* (tzeltales y tzotziles), palabra que puede traducirse como "lo otro del cuerpo", pues *ch'ul* significa "sin sustancia tangible". A su vez, el *ch'ulel* **incluye** tres clases de seres o manifestaciones, como lo descubrió Pitarch entre los tzeltales de Cancuc: el *mutil o'tan* o "ave del corazón", ser diminuto parecido a una gallina en las mujeres y a un gallo en los hombres, o a una paloma, que reside en el corazón (quizá equivalente del *óol* maya yucateco); el *bat'tz'il ch'ulel* o "genuino *ch'ulel*", que también habita en el

[1] Ver Introducción. Para evitar el uso de los distintos nombres que en lenguas mayances se dan a las materias sutiles del ser humano, en este capítulo usaré los términos tzeltales y tzotziles, así como mayas yucatecos, de *ch'ulel* o *pixán* para referirme a la materia sutil que reside en el cuerpo humano y que se separa de él durante el sueño y el éxtasis, y los términos *lab*, *wayjel* o *way* para designar a la materia sutil que se proyecta en un animal.

corazón, y los *lab* o *wayjeletik* que se ubican tanto en el corazón como en un animal silvestre o un fenómeno natural (Pitarch, 1996: 32).

EL "AVE DEL CORAZÓN"

El "ave del corazón" mantiene la vida del mismo, y por tanto, la del cuerpo; no se relaciona con el carácter, la sensibilidad o la conciencia individual, sino que nada más es responsable de las palpitaciones (tal vez asociadas al aleteo de un ave); se concibe como un ser asustadizo y atolondrado, susceptible de ser engañado con facilidad. Cuando el cuerpo muere, el ave es liberada hacia el mundo, donde pronto perecerá. La amenazan varios peligros, como ser comida por un hombre maléfico llamado *pale* (padre); se trata del sacerdote católico. Éste canta o silba cerca de la persona una melodía que seduce al ave, la cual escapa por la boca o por la coronilla y, ya fuera del cuerpo, es atrapada por el *pale*, quien la lanza cuatro veces al aire hasta que se hace del tamaño de una gallina normal; entonces la cocina y la come. A partir de que el ave sale del cuerpo, la persona se enferma con un fuerte dolor en el pecho y se va agravando hasta que el *pale* le pone sal al guiso, lo que ocasiona que en ese momento la persona muera. Para curar la enfermedad denominada "pérdida del ave", los chamanes tienen muy poco tiempo, y además los *pale* no aceptan gallinas comunes a cambio de la del corazón (Pitarch, 1996: 32).

Este concepto parece referirse al de muerte o salida del espíritu y coincide notablemente con la representación en las inscripciones prehispánicas de un glifo en forma de ala (T76) sobre otro con aspecto de concha (T575). Velásquez, en su análisis de este signo (2009b: 480), concluye:

> Esta idea es consistente con las nociones mesoamericanas sobre la partida del espíritu, que algunas veces era concebida como un pájaro que abandona el pecho humano en medio de un dolor intenso... así que muy probablemente el logograma **K'A'**, 'perderse' o 'acabarse', se originó a finales del siglo IV como un reanálisis del ala extendida del ave, usada en el contexto especial de las expresiones de muerte.

Entre los tzeltales de hoy la muerte se da cuando cesan los aleteos del "ave del corazón", que indican que ella ha salido del cuerpo, es decir, cuando el corazón detiene sus latidos y el *ch'ulel* abandona el cuerpo por la boca. Fray Francisco Ximénez (1967, Vol. I: 100) da a conocer en la época colonial que al moribundo le ponían una cuenta de jade en la boca "para que recibiese su ánima"; el jade alude a la inmortalidad del espíritu, por su fuerza y perennidad, así como por su color que simboliza agua, lo precioso. Coincidiendo con la referencia de Ximénez, en sepulturas prehispánicas se han hallado cuentas de jade dentro de la boca del esqueleto. Esta creencia, así, parece haber estado viva en varios momentos de la historia maya.

EL *BAT'TZ'IL CH'ULEL*

Entre los tzeltales de Cancuc, el *bat'tzil ch'ulel* también reside en el corazón y es la parte esencial de la vida. En él se asientan la memoria, los

sentimientos y las emociones; es responsable asimismo de los sueños y del lenguaje. Su aspecto "físico" es como la sombra del cuerpo (Pitarch, 1996: 35). De este modo, corresponde al *tonalli* de los nahuas, que en la actualidad es denominado también "sombra". El ser responsable de los sueños significa que sale del cuerpo cuando éste duerme para recorrer los otros espacios. Los tzotziles comparten la idea, el *ch'ulel* es el "espíritu" que reside en el cuerpo humano. Según Vogt (1979: 37), es un alma innata personal, ubicada en la sangre y en el corazón de cada persona.

El *ch'ulel* corresponde a lo que los chortís llaman *mein*, el carácter esencial o espíritu vital de seres humanos, animales y plantas, y *mein* es también su manifestación visible, la "sombra" (Wisdom, 1961: 453). El *mein* sale del cuerpo durante el sueño y, si se sueña que se está con otras personas, es porque realmente el espíritu se reunió con los de otros (Wisdom, 1961: 453).

Los jacaltecos llaman *spishan* (término que parece corresponder al *pixan* de los mayas yucatecos) a la materia sutil que sale del cuerpo durante el sueño, y los mames de Ixtahuacán lo denominan *sheubaj*. Estos últimos dicen que el *sheubaj* reside en el corazón o *tanma* (Ruz, notas de trabajo de campo). Los quichés tienen una idea *sui generis*: hablan de dos "espíritus": uno que reside en la parte frontal del cuerpo, el *jalajmac*, que conoce el pecado y la tentación, y el otro que se ubica en la parte posterior, el *chajenel*, y que es un espíritu guardián. El *jalajmac* es el que viaja al mundo de los sueños, mientras que el *chajenel* se queda cuidando al cuerpo dormido. Si éste deja su puesto, el *jalajmac* se puede quedar para siempre en las regiones de los sueños (MacLean, 1984: 399). Por su parte, los tojolabales llaman al espíritu *altzil*; se registran asimismo los términos *kaltziltik*, *jk'ujoltik*, como alma, e *ik' ason*, como espíritu (Lenkersdorf, 2001).

Así, en los sueños, el *ch'ulel* o "sombra" se separa normalmente del cuerpo, y también puede desprenderse por un sobresalto, un esfuerzo o un "mal echado"; en momentos de gran excitación, tales como el orgasmo o un fuerte susto (Vogt, 1979: 38). Pero hay hombres poderosos, los chamanes, que pueden externar **voluntariamente** su *ch'ulel* en el estado de vigilia, gracias a diversas prácticas ascéticas y a las sustancias psicoactivas, y lo hacen para comunicarse con los seres sagrados y para curar y adivinar.

En todos los casos es muy peligrosa la salida de esa materia sutil. Los tzotziles creen que al mismo tiempo que el *ch'ulel* abandona el cuerpo durante el sueño, su *wayjel* o *alter ego* animal sale de la montaña sagrada donde reside al cuidado de los dioses ancestrales, y vaga por los alrededores abandonando su seguridad; ambos pueden entonces encontrar espíritus malignos que los dañen. Los sueños en los que aparecen personas son experiencias del *ch'ulel*, mientras que aquellos que incluyen animales son las del *alter ego* (Holland, 1978: 165). Para los tzeltales de Cancuc, la ausencia prolongada del *ch'ulel* produce desánimo, pérdida del apetito y de la energía; hace que "se diluya la sangre". El *ch'ulel* fuera del cuerpo puede ser apresado por un ser maléfico y colocado dentro de la tierra, en los brotes de las copas de los árboles, dentro de una roca, en uno de los cascabeles de una serpiente, en el nicho superior de la fachada de la iglesia y otros sorprendentes lugares. También puede ser devorado o vendido para trabajar

en el interior de la tierra como mozo o sirviente de un Señor de la montaña. Para recuperar el *ch'ulel* vendido, la persona debe cavar un hoyo junto a un manantial e introducir en él una ofrenda al Señor de la montaña, consistente en una botella de Coca Cola o de Pepsi Cola, un paquete de cigarros Montana o Marlboro, cerillos, velas y unas gotas de su propia sangre extraída de la lengua o los muslos (Pitarch, 1996: 49-50); esto último es una pervivencia del antiguo autosacrificio que se ofrecía cotidianamente a los dioses.

Hay distintas ideas sobre cuándo se unen el cuerpo y el *ch'ulel*: para los tzotziles es colocado en el embrión por los dioses ancestrales, y es eterno e indestructible, aunque se divide en trece partes (Vogt, 1979: 37). Para los tzeltales, el *ch'ulel* entra en el feto cuando éste empieza a moverse, y para los mames, el *sheubaj* se ubica en el cuerpo en el momento en que el niño nace, pues mientras es feto vive del espíritu de su madre (Ruz, notas de campo).

Y respecto de la muerte, los tzotziles creen que el *ch'ulel* se desprende durante la agonía y va al *chulelal*, región de los *chuleletik* de los muertos, llamado *k'atinbak*, que se halla en el interior de la tierra. Dicen que queda asociado a la tumba el mismo número de años que ocupó el cuerpo, y que algunos días después de la muerte, antes de ir al *k'atinbak*, vaga cerca de su casa tratando de inducir a algunos seres queridos a que lo acompañen. Luego de permanecer un tiempo en el grupo de almas innatas que están al lado de los dioses ancestrales, puede ser implantado en otro embrión (Vogt, 1979: 37-8). Según los tojolabales, el muerto puede "heredar" su *ch'ulel* a uno de sus descendientes, al que llaman *jelol* o "remplazo"; los tzotziles, que comparten la idea, lo denominan *k'elol* (Ruz, comunicación personal). Y los ixiles ponen al niño un nombre ixil de la generación de los abuelos, incluyendo tías abuelas y tíos abuelos, porque el niño es el "remplazo" de la persona cuyo nombre lleva; esto puede significar también que heredará su *ch'ulel* (Colby y Colby, 1986: 67). Para los tzeltales de Cancuc, los *ch'uleletik* van a distintos lugares, de acuerdo con la forma de muerte, como se creía en la época prehispánica. Los ahogados se introducen al interior de la tierra en el mismo sitio donde murieron y van a servir como mozos a los Señores de la montaña. Los asesinados y los suicidas suben al cielo y caminan junto al Sol; en la época prehispánica quienes subían a acompañar al Sol eran los sacrificados, los muertos en guerra y las mujeres fallecidas en el parto; en ambos casos, eran quienes sufrían una muerte violenta. Los niños que mueren sin haber pronunciado ninguna palabra, o sea, que no han cometido falta, pasan un tiempo en un lugar suspendido entre el cielo y la tierra, llamado *rapicha* (trapiche), aguardando a que haya una mujer disponible para ser impulsados desde los rodillos del instrumento hacia el vientre y volver a nacer. En estos casos, la muerte prematura se repite y hasta la quinta vuelta podrán crecer normalmente (Pitarch, 1996: 54). Ello es expresión del alto índice de mortalidad de los niños que se da en las comunidades indígenas. Y entre los quichés, el *jalajmac* va al sitio donde reposan los antepasados para toda la eternidad, cuando el cuerpo muere (MacLean, 1984: 399).

Los otros seres instalados en el corazón, de acuerdo con los tzeltales de Cancuc, son los ***lab***. Pero existen copresentes, por decirlo así (como señala Pitarch), en un animal silvestre. No pueden ser *lab* los animales de los Señores de las montañas o Señores de los animales, como las serpientes (que a veces se muestran como perros), y casi todos los otros reptiles, los armadillos, los sapos y las ranas, así como otros animales que habitan en las montañas.

El *lab*, llamado *wayjel* o *vayijel* por los tzotziles (Guiteras y Gómez Santiz) y *way* por los mayas yucatecos, es un *alter ego* zoomorfo de cada individuo en el que habita parte de su espíritu, por lo que el hombre está ligado a su animal desde el momento de su nacimiento hasta el de su muerte, y los males que ocurren a uno acontecen también al otro. El hombre casi nunca sabe cuál es su animal y éste tampoco sabe que es *lab*, pero hay casos en que el hombre llega a identificar a su *lab* y logra comunicarse con él de noche en sitios sagrados especiales marcados con cruces, como la entrada a un manantial o a una cueva y un cruce de caminos, y ahí indica a su animal cómo cuidarse para salvar la vida de ambos (Pitarch, 1996: 58).

Varios otros grupos denominan "nagual" a la proyección del espíritu en un animal, por influencia de los frailes durante la Colonia, quienes confundieron el *alter ego* zoomorfo de cualquier persona con el animal en que el nagual, ya considerado como brujo, puede transformarse, aunque (con base en la comparación de todos los datos) pienso que este animal es fundamentalmente uno de sus *alter ego*, lo cual explicaría la confusión.

El *wayjel* es mortal y su muerte trae consigo la del cuerpo, por lo que la vida depende de la suerte de aquél. Por ubicarse en un animal silvestre, el *wayjel* es ajeno a la vida socializada del hombre; representa la parte inconsciente, irracional y pulsional del ser humano, por lo que su sitio es el ámbito de la naturaleza salvaje, donde debe ser controlado por los dioses ancestrales. Jacinto Arias, de San Pedro Chenalhó, afirmó:

> El asiento del ch'ulel es el cuerpo humano entero; el del wayjel, un animal de la selva (Guiteras, 1965: 240).

Ello parece significar que no se trata de una materia sutil que puede salirse a voluntad del cuerpo humano para ubicarse en el de un animal (lo cual sólo es facultad de los chamanes o naguales), sino de una parte incorpórea del ser humano que habita permanentemente en un animal. Así, cada hombre es un ser doble, humano y animal, y la parte animal determina la personalidad: si el animal es tímido, así será el hombre; si es feroz e inteligente, éstas serán las cualidades del ser humano. Entre los quichés, quienes llaman "nagual" a este *alter ego* zoomorfo, se define como un animal salvaje o un ídolo de piedra que está enterrado; es quien determina la personalidad del hombre, así como su destino (Bunzel, 1981: 330-1). Y los mames de Santiago Chimaltenango le llaman *t'kelel* y dicen que es un animal o fenómeno natural que Dios da a cada hombre cuando nace y que nadie sabe nunca cuál es (Wagley, 1977: 201-202). Aquí se introduce

la idea de que puede ser un fenómeno natural, confundiendo al *alter ego* con aquellas otras posibilidades de externamiento del espíritu propias de los chamanes.

Esther Hermitte, quien trabajó con los tzotziles, dice que el *lab* proporciona a la persona energía para vivir y determina sus rasgos de personalidad. Afirma que es el hombre mismo, "que actúa en un universo poblado de seres sobrenaturales. Sus acciones en ese otro mundo no son las de su ser físico, sino las acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal (o celestial) (Hermitte, 1970: 85). Esta descripción coincide con la recogida por Pitarch: esa parte del espíritu que se proyecta en un animal parece estar copresente en el corazón del hombre, pues forma parte del *ch'ulel.*

El *wayjel* sería, entonces, una materia sutil con la que el hombre accede al mundo de los seres sagrados y se comunica con ellos; es como un mediador entre el mundo socializado y el de la naturaleza silvestre. Pero la palabra *wayjel* tiene la misma raíz que los verbos dormir y soñar (*way*), por lo que se trata de una proyección del propio *ch'ulel*, cuando sale del cuerpo, el pueblo, la familia, durante el sueño, y se interna en otras dimensiones. Por eso, el mismo tzotzil Jacinto Arias dijo a la antropóloga Calixta Guiteras: "El wayjel es el ch ulel" (Guiteras, 1965: 156). De este modo, no parece tratarse de dos "espíritus", sino de dos aspectos o manifestaciones del mismo, como lo entendió muy bien Pitarch.

Para los tzeltales de Cancuc, los *lab* tienen su contraparte en el corazón, como parte del *ch'ulel.* Es decir, que el *lab* es doble o duplicado, como afirma Pitarch: uno radica en el corazón y otro en un animal. Así, cuando el cuerpo duerme, el *lab* interior sale del corazón por la boca, y puede no regresar si el durmiente se pone boca abajo. En Chinautla se contaba el caso de un hombre que se acostaba cara arriba bajo un árbol, con la boca abierta, y de ella salía un pájaro que luego regresaba con dinero bajo sus alas, y volvía a entrar por la boca del hombre. Un día lo voltearon hacia abajo y el pájaro no pudo entrar, "…carente de alma —dicen— el cuerpo se murió" (Reina, 1973: 250).- Esto significa que es una materia sutil que habitualmente reside en el cuerpo humano (como el doble del *lab* entre los tzeltales) el que se externa a través de la boca para adquirir la forma de un animal, mientras el cuerpo reposa. Así, tanto el *ch'ulel* como el *lab* se externan durante el sueño.

Y este externamiento del espíritu es el mismo que los chamanes logran voluntariamente, lo cual confirma que se convierten en sus propios animales compañeros. La idea de que el *lab* sale por la boca concuerda con una referencia colonial de Margil de Jesús, quien asegura que cuando el brujo se convierte en animal, éste sale por la boca:

> …daba el indio las cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, león o el animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos... (Dupiech-Cavaleri y Ruz, 1988: 259-60).

- Como lo he señalado en el caso de los nahuas actuales, los mayas de hoy llaman "alma" a las materias sutiles del hombre, por influencia cristiana, pero ello no significa que hayan perdido su peculiar concepción del "espíritu", como se expresa en múltiples referencias. Ver Prólogo.

Ideas semejantes se encuentran también entre los mayas yucatecos y los jacaltecas, quienes piensan que se puede destruir a un brujo evitando que vuelva a recuperar su forma humana. Según los primeros, el brujo se transforma en animal mediante un rito mágico que consiste en dar nueve saltos mortales sobre otro brujo; para volver a la forma humana se ejecutan los saltos en sentido inverso. Y los jacaltecas afirman que los brujos se revuelcan tres veces ante una cruz y así se transforman en animales naguales para hacer daño; luego, dan tres vueltas hacia el lado contrario, para volver a su forma humana; pero si se les roba la ropa que dejaron escondida cerca de la cruz ya no pueden transformarse en hombres (Ruz, comunicación personal). En el Capítulo III he destacado que en obras mesoamericanas preclásicas, en la cerámica maya del Clásico, en los códices mayas y en otras obras, se representaron estas acrobacias de los chamanes para transmutarse en sus *wayoob*. La creencia, así, tiene su origen en la época prehispánica y se remonta hasta el periodo Preclásico en Mesoamérica.

Para los tzotziles de Larraínzar, los chamanes malignos se denominan *ts'ilwanej*, y son ellos quienes poseen *lab*, "un poder que reside en su cuerpo" y le da la capacidad de transformarse en animal. La idea coincide, así, con la tzeltal de un *lab* interior residente en el cuerpo. Los animales en los que el *lab* se introduce se llaman también *lab*, y son de color oscuro, como los zopilotes, las mariposas nocturnas, los perros y gatos negros, los búhos. El color negro simboliza lo nocturno, la oscuridad del inframundo, donde vive el *pukuj*, demonio, protector de los *ts'ilwanej* (Gómez Sántiz, 2005: 50). Aquí ya se expresa un aspecto maligno del *lab*.

El *wayjel* o *lab* sería entonces otra materia sutil susceptible de externarse, lo que coincide con la afirmación de que, cuando el *ch'ulel* sale del cuerpo en el estado de sueño, el otro yo animal (el *lab*) anda también en peligro por los campos, y cualquiera de los dos puede ser robado o muerto por un ser maléfico. Se dice que el *lab* del brujo se puede ubicar, por ejemplo, en un jaguar y matar a una comadreja que es el *wayjel* de un hombre común. Para los tzeltales de Cancuc, los *lab* que no sean fuertes, es decir, los de los hombres comunes, no tienen motivos para salir del corazón, pues tendrían más riesgos (Pitarch, 1996: 74).

Los mismos tzeltales creen, asimismo, que cuando el cuerpo muere, el *lab* es transferido a un niño que todavía se encuentra en el vientre materno; éste ha de ser de la misma fratría que el que muere. El *lab* abandona el cuerpo por la boca, como humo o vapor, o como un destello luminoso, y lo hace con la silueta de un animal (el *alter ego* animal), viento, rayo, etc. (Pitarch, 1996: 76). Así, cuando el cuerpo muere, mueren el *wayjel* o *lab* externo y el interno, es decir, el que habita en un animal y la materia sutil que reside en el corazón, obviamente junto con el *ch'ulel*, del que forma parte.

LAS MONTAÑAS SAGRADAS, RESIDENCIAS DE LOS *CH'ULELETIK*

Según los tzeltales, al mismo tiempo que vive en el cuerpo, el *ch'ulel* reside en una montaña sagrada, de forma piramidal y con trece niveles, llamada *ch'iebal*, "descendencia de linaje masculino" o *Bankilal Muk' Ta Witz*. Así,

hay también un duplicado del *ch'ulel*. Esta montaña es aquella donde en los orígenes se establecieron los ancestros de los linajes, que se han convertido en dioses protectores; ellos son los Padres y Madres, los *Totilme'iletik*, según los tzotziles. Estos afirman que son los *wayjeletik* quienes viven en la montaña sagrada, mas como éstos forman parte del *ch'ulel*, se trata de la misma idea: la copresencia de estas materias sutiles tanto en el mundo humano, como en el mundo natural o sobrenatural. Los *ch'uleletik*, para los tzeltales, sólo habitan los tres escaños superiores de la montaña: en el primero, los de quienes tienen menos de veinte años; en el segundo, los de 20 a 40 años, y en el superior, los de 40 a 60. Hay cuatro montañas, en los cuatro rumbos, lejos del poblado. En cada una hay campos cultivados, manantiales, árboles frutales y además objetos como dinero, radios, teléfonos, televisores y automóviles. Pero la idea va más allá: todo lo que hay en las montañas sagradas es *ch'ul*, o sea, sin sustancia tangible (Pitarch, 1996: 35-37), un duplicado intangible o etéreo no sólo de los seres vivos, sino también de los inanimados y los objetos, un mundo "espiritual" paralelo a este mundo material.

Para los tzotziles, las montañas sagradas tienen trece niveles unidos por una escalinata (herencia de la pirámide, que simbolizó entre los antiguos mayas tanto la montaña sagrada como el nivel celeste, al cual se accedía a través de ella). Ahí residen, en el nivel más alto, los *alteri ego* zoomorfos de los hombres principales, denominados *petometik*, "abrazadores" y *kuchometik*, "portadores" de los animales inferiores, lo cual significa que los protegen y alimentan. Se dice que ellos salen a cazar para proveer de comida a los *wayjeletik* débiles que, para estar a salvo del peligro, se mantienen encerrados en los corrales de la montaña sagrada. Los *wayjeletik* de los demás hombres se ubican en los diferentes estratos, de acuerdo con la situación social que tengan dentro de su comunidad: en el nivel más bajo están los de los hombres jóvenes y poco destacados, por lo que son animales como comadrejas, ratones y tlacuaches. En escala ascendente están los de mayor importancia, hasta llegar a los de más alta categoría social, el jaguar, el puma y el coyote, que corresponden a los hombres viejos, principales y chamanes (Holland, 1978: 110-114).

La creencia en las montañas sagradas donde residen los dioses protectores y los duplicados inmateriales de los hombres parece provenir de la época prehispánica, pues en los textos indígenas coloniales de Guatemala se mencionan montañas donde en los orígenes fueron ubicados los dioses protectores de las tribus. por parcialidades (*Popol Vuh*, *Título de Totonicapán*). Dice el *Título de Totonicapán*: "Tohil, dios de Balam Qitzé, fue a dar en un monte que desde luego se llamó Patohil, en donde habitaban tres pares de águilas, tres pares de tigres, tres pares de víboras y tres cantíes" (De la Garza, 1980: 400). Estos animales se cuentan entre los poderosos *wayjeletik* de los mayas actuales, que corresponden a los brujos y principales divinizados.

Según los tzeltales de Cancuc, en esos sitios sagrados hay una compleja organización socio-política; los residentes de las cuatro montañas corresponden a las cuatro fratrías o grupos exogámicos de cada poblado y las mujeres se ocupan de ayudar a crecer a las almas de los niños. La respon-

sabilidad es de todas las mujeres, de acuerdo con su edad, coordinadas por una vieja sabia, pues las madres están en otra montaña, ya que las fratrías son exógamas y las mujeres mantienen la pertenencia a su fratría original. Ellos preguntan a los antropólogos que cómo son los *ch'iebal* de España o de Alemania, lo que indica que es una creencia sobre la naturaleza de los hombres en general (Pitarch, 1996: 35-44).

En conclusión, las diferencias entre los datos y las interpretaciones que proporcionan los distintos antropólogos no son sustanciales; no importa si es un doble del *chulel* completo o sólo del *wayjel*, el que habita en la montaña sagrada espiritual; importa que ellos creen en la existencia de dos tipos de materialidades, no sólo en el hombre, sino en todos los seres; en dos mundos paralelos, uno visible y tangible, y otro invisible e intangible, así como en la capacidad de las materias sutiles del hombre de trascender de diversas maneras las fronteras corporales para transitar o habitar en otras dimensiones de la realidad, viviendo diferentes experiencias, como la comunicación con los muertos y con los seres sagrados, también invisibles e impalpables, que habitan tanto en la naturaleza salvaje, como en los "otros mundos".

Con todas las similitudes y diferencias que hallamos en las creencias sobre el "espíritu" entre los grupos mayances actuales, es claro que para ellos los límites del cuerpo no son de ningún modo los del espíritu, el cual se halla, por naturaleza, proyectado y expandido hacia las montañas y los seres del mundo natural, tanto terrestres, como celestes e infraterrestres. Además, el espíritu, concebido como un conjunto de materias sutiles, puede desprenderse involuntaria o voluntariamente del cuerpo para atravesar umbrales e internarse en dimensiones distintas, tanto espacial como temporalmente, que no son accesibles en el estado corporal; tal es el caso de los sueños y los estados de éxtasis que logran los chamanes.

LOS CHAMANES

A pesar de las diversas interpretaciones del chamanismo (que en general se denominó nagualismo), surgidas durante la Colonia, y de los cambios y nuevas significaciones que tuvo la creencia misma, en las comunidades indígenas el chamanismo pervivió con sus ideas básicas de la elección divina, la capacidad de controlar los sueños, la capacidad de entrar en éxtasis y externar voluntariamente el espíritu para acceder a otros mundos, el poder de transmutación en animales, la videncia, el ejercicio de la adivinación y la curación, el uso de sustancias psicoactivas y la interpretación de los sueños.

Los chamanes mayas actuales (*h-men* entre los yucatecos, *ah kunyah* entre los lacandones, *h'ilol* entre los tzotziles, *pitachik'* y *ajnanum* entre los tojolabales, *balbastix* entre los ixiles, *ah kin zahorín* entre los k'ekchís, *chuchkahau* y *ajq'ij* entre los quichés, *ah-be* entre los jacaltecas, *ah-kij* entre los pokomchís, *chimanes* entre los mames, "chiapanecos" o *ilum kinal* entre los kanhobales, *tatuches* entre los choles, etc.) son los herederos de los grandes naguales mencionados en los textos indígenas escritos en la época colonial y representados en las obras plásticas prehispánicas. Son

hombres distinguidos dentro de su comunidad por poseer capacidades extraordinarias, como controlar sus sueños, adivinar a través de la cuenta del tiempo, de piedras, de semillas y mediante la videncia; curar enfermedades, tanto de origen natural como sobrenatural, con la ayuda de seres sobrenaturales; curar a distancia; poseer una "esposa del espíritu" o piedra adivinatoria (cuarzo hialino), soportar el dolor físico; dialogar con los espíritus, hacer maleficios y enviar enfermedades; tener experiencias extáticas, que consisten en externar voluntariamente el espíritu y ubicarlo en el cuerpo de un animal o en un fenómeno meteorológico, o bien realizar con él viajes a regiones sagradas, como el interior de las montañas, el interior de las pirámides y los cenotes; bajar al inframundo y volar hasta el cielo.

EL DON

Los hombres destinados a ser chamanes poseen el "don", que se manifiesta de varias maneras: entre los mayas yucatecos: tener dos remolinos en la cabeza, que indica que es bueno y malo; hablar o llorar en el vientre de su madre; dormir con los ojos entreabiertos y moverlos mientras duermen (sueño MOR o REM); tener los ojos claros, como Zamná o Itzamná, el héroe cultural que fundó la ciudad de Izamal; ser retraído en la infancia, lo que indica que dialoga con sus "siete espíritus", que lo acompañarán siempre; tener facilidad para aprender nombres y formas de preparación de las yerbas; tener una mirada penetrante y magnetismo en las manos. Asimismo, el don puede revelarse en un sueño o en una enfermedad (Hirose, 2008).

Los tojolabales llaman "vivos" a los seres humanos que han recibido de Dios poderes especiales; a veces éstos se reconocen desde el nacimiento; otras, se requiere de otro "vivo" para reconocerlos. Así, para los tojolabales, los "vivos" son los que tienen el "don".

También se dice que son los que poseen nahual (*wayjel*). "El concepto de nahualismo parece entremezclarse, en ocasiones, con el de tonalismo, para el cual no hemos encontrado una palabra equivalente en tojolabal", dice Mario H. Ruz (1982: 56). Ello confirma todo lo que he destacado arriba, por lo cual yo considero preferible no hacer tan tajante y racionalista la distinción (hecha por los investigadores, no por los indígenas) entre "nagualismo" y "tonalismo".

También las parteras (*me'xep* en tojolabal) de varios grupos tienen el don desde su nacimiento: puede ser enviado en el momento de nacer, lo reciben si nacen en un día preciso del calendario, si nacen ligadas a una parte del saco amniótico o les llega por mandato divino; algunas lo reciben en el momento de la concepción; el "don" queda marcado en la "sombra" *el chabatsiil* (*ch'ulel*) (Nájera, 2000: 113-123).

Entre los quichés de Momostenango, el don se obtiene también por el día del nacimiento; son 10 los días del calendario: Aq'abal, No'j, Kan, Kame, Aj, E, Kej, Q'anil, I'x o Tz'iki, los que dan a los nacidos en ellos un don o materia sutil denominado *koyopa*, "relámpago" o "rayo", que les permite recibir dentro de su propio cuerpo mensajes del mundo natural y

sobrenatural: describen la sensación relampagueante como un aire que se mueve rápidamente, de manera ondulante, como se mueve el relámpago sobre los lagos; este movimiento se da únicamente en la sangre, en los tejidos y en los músculos de la persona y nunca deja el cuerpo hasta la muerte; pero aunque solo se manifieste una vez en la vida del individuo, éste debe aprender a interpretarlo como portador de un mensaje: "la sangre habla", dicen. Solo una persona "rayo" puede convertirse en chamán intérprete de sueños, y es a través de sueños como recibe el mensaje de que debe ser *ajq'ij* (Tedlock, 1981: 316, y 2002: 45). Los choles de Tumbalá, por su parte, reciben el "don" de curar a través de un santo que se les aparece en un sueño (Pérez Chacón, 1988: 136).

Otra forma de designar al "don" es "nagual", como entre los tojolabales. Los tzutuhiles dicen que a los chamanes antiguos se les llamaba *nawales* (como en los libros indígenas coloniales de los quichés y los cakchiqueles) porque tenían *nawal*, que es "una cosa que separa a un hombre de los demás hombres; un espíritu puro de Dios y también una oración que un hombre tiene dentro de sí". Así, el término "nagual" no se limita al chamán ni al *alter ego* animal, sino que también se aplica, como sinónimo de "sagrado", al espíritu protector de un poblado y a lugares o cosas sagradas. Por ejemplo, en las oraciones de los *ajkunes* zutuhiles, de la *Biblia* se dice: "*nawal* libros, *nawal* tinta, *nawal* leyes, *nawal* justicia" (Mendelson, 1965: 91 y 139). Los quichés también emplean el término "nagual" para designar cualquier fuerza sobrenatural (Bunzel, 1981: 331), así como al *ch'ulel* que deja el cuerpo durante el sueño (Tedlock, 1981: 315), del mismo modo que se denomina *ch'ul* a lo sagrado, espiritual.

Por lo anterior, un hombre que tiene "nagual" es el que participa de las cualidades de los dioses y, por tanto, lleva en su ser algo sobrenatural. El "nagual" se refiere, así, al "don" del que hablan los demás chamanes mayas, se relaciona con la idea del *swayohel* o tercera alma que tienen los chamanes, según los tzeltales estudiados por Nash, y con el espíritu llamado "rayo" de los quichés.

LA VIDENCIA

Del mismo modo que a los antiguos naguales mencionados en los textos coloniales (*Historias de los Xpantzay* en *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957: 133), a los de hoy se les atribuye una extraordinaria capacidad de visión que es videncia y conocimiento. Los chamanes pueden *ver* los sitios sagrados, como el interior de las montañas, el cielo y el inframundo; *ver* a grandes distancias los lugares ocultos donde se encuentran las personas y cosas extraviadas; pueden *ver* las causas y a los causantes de las enfermedades, así como a los seres espirituales, entre los que están los dioses y los muertos; y cuando el chamán es un brujo maléfico puede localizar a su víctima en cualquier parte donde se encuentre y enviarle el *poslom* (como le llaman los tzotziles) o energía del mal, para provocarle una enfermedad o la muerte.

Respecto a la *videncia* de los chamanes, que en el mito cosmogónico del *Popol Vuh* significa ser consciente, Vogt dice:

> Ver es algo más que físicamente: es la *penetración, el conocimiento en general*. El chamán puede ver directamente dentro de las montañas. Tales poderes se expresan en tzotzil mediante la raíz *il*, "ver": *h'ilol* significa "vidente". En el pasado mitológico todos los zinacantecos eran capaces de "ver" dentro de las montañas donde viven los dioses ancestrales; ahora sólo los chamanes, por medio de sus sueños, poseen esa habilidad (Vogt, 1979: 292).

Ese "pasado mitológico", en el que todos los hombres podían *ver*, concuerda con el *Popol Vuh*, que relata que los primeros hombres formados por los dioses "veían todo", por lo que los dioses decidieron echarles un vaho sobre los ojos para que sólo pudieran ver lo inmediato. El chamán que logra la videncia es, por tanto, aquel que ha recuperado la perfección de los orígenes.

Las aves nocturnas se asocian siempre con los chamanes por su extraordinaria visión; el chamán, además de ver lo que los demás no ven, vigila en las noches a los hombres. Los pokomames llaman a los brujos *lichus* o lechuzas porque, además de utilizarlos como mensajeros pueden ver como ellos y transformarse en esas aves. (Ello nos recuerda al *tlacatecólotl*, "hombre-búho", nagual de los nahuas antiguos que se transmutaba también en otros animales.)

LA TRANSFIGURACIÓN DE LOS CHAMANES

La transformación del chamán en animales fue una creencia tan fuerte desde la época prehispánica, que pervive en casi todas las comunidades indígenas (e incluso mestizas) de Mesoamérica. A su lado se conserva también, como he destacado, la creencia, de origen prehispánico, en un *alter ego* animal en el que habita una parte del espíritu de cada ser humano, por lo que el hombre está ligado a su animal desde el momento de su nacimiento hasta el de su muerte, compartiendo con él su destino. La creencia en el *alter ego* animal no se adjudica a la "brujería" o a otros poderes sobrenaturales, porque es un aspecto de la condición humana: es algo natural; mientras que transformarse **a voluntad** en animal entre los mayas actuales es un poder sobrehumano y muchas veces maléfico, que sólo unos cuantos llegan a poseer: los chamanes o naguales. Sin embargo, las dos creencias están tan entrelazadas, que hasta los propios indígenas llegaron a llamar "nagual" (chamán o "brujo"), al compañero animal (*way* o *lab*), como ocurre con los quichés y otros grupos mayances.

En el Capítulo III mencioné que los epigrafistas actuales identificaron un glifo en las inscripciones que se lee como *way* y lo tradujeron como "espíritu compañero animal". Pero después, el término pasó a significar, entre los estudiosos, el acto de transformarse de los chamanes, y se denominó *wayoob* o *wahyis* a los seres en los que los chamanes se transmutaban. Esto puede deberse a que en la cerámica clásica y otras obras se representaron criaturas que parecen ser tanto el *way* de los señores gobernantes, es decir, su *alter ego* animal, como aquel animal en que se podían transmutar por sus poderes chamánicos (Freidel y Schele, 1993: 188). En mi opinión, como

lo he expresado en el Capítulo III, los animales en los que los chamanes se pueden transmutar a voluntad son sus propios *alter ego* animales, además de otros animales y seres.

Las dos creencias coexisten en la mayoría de los grupos actuales y, como señalé arriba, no se pueden encerrar en casilleros separados, con una mentalidad racionalista, ajena al pensamiento indígena. Parece claro que en éste, cada persona tiene un animal compañero y, además, algunas personas extraordinarias tienen la facultad de convertirse, cuando lo desean, en ciertos animales; éstos son los naguales o chamanes, que pueden hacer el bien o hacer el mal. Pero los animales en los que se transmutan los naguales pueden ser sus propios animales compañeros, como ocurría en la época prehispánica, pues se dice que tienen hasta trece y que son animales poderosos. Así la diferencia está, repito, en que los chamanes se transfiguran cuando lo desean en sus *alteri ego*, en tanto que los hombres comunes ni siquiera los conocen.

Los animales poderosos de los chamanes y de los brujos son los que están asociados con la oscuridad o que tienen alguna cualidad notable, como águila, zopilote rey, colibrí, pájaro carpintero, paloma, lechuza, zorro, grillo y mariposa nocturna. Incluso algunos señalan que pueden ser naguales animales domésticos como vacas, caballos, perros, cabras y cerdos. Bajo estas formas, los "brujos" o chamanes maléficos merodean por las noches y pueden comerse a los animales compañeros de los demás, ocasionando así la muerte de los hombres, pues, al morir su *alter ego*, un hombre común pierde la vida (Guiteras, 1965; Holland, 1978). Pero en el caso de los chamanes, que tienen hasta 13 animales compañeros, el hombre sólo muere si es devorado su *alter ego* más poderoso.

Los tzeltales de Tzo'ontahal (Amatenango) piensan que el chamán es el hombre que posee una tercer alma, llamada *swayohel* (la palabra deriva del verbo *way*, dormir, y *hel*, cambiar, por lo que puede traducirse como transformación durante el sueño) que encarna en un animal y que es diferente del *alter ego* animal que todo hombre posee (Nash, 1973: 211). Seguramente, más que otra materia sutil, se refieren al *wayjel* o *lab*, que para los tzeltales de Cancuc es una materia sutil que corresponde al animal en el que el chamán puede transmutarse a voluntad durante el sueño, y que puede ser uno de sus propios *alter ego*. Dice Nash que esta "alma" puede ser innata, como el "don", o se puede adquirir apresando el alma de un muerto dentro de los veinte días posteriores a su deceso. Pero también se puede obtener pidiéndola a la deidad Mukulahau o Chulahau, que reside en el pueblo de Oxchuc. Los chamanes peligrosos tienen como *swayoheles* (*wayjeles*) animales carnívoros, y los buenos, animales herbívoros, lo cual significa que quienes poseen esa otra materia sutil, don o facultad para transmutarse en animales, no necesariamente son brujos maléficos, como se cree en otras etnias. Ningún chamán revela cuál es su *swayohel* (Nash, 1975: 153). Esa "alma", por tanto, es el equivalente del "don" con el que nacen los hombres destinados a ser chamanes.

Esta idea de obtener de un muerto la materia sutil adecuada para la conversión en animal se encuentra también entre los tojolabales, pero en éstos al parecer sí se trata de chamanes maléficos: al ingerir el hígado de

los difuntos, los chamanes pueden adquirir poderes para causar daño por medio de la magia; por ello, los familiares de un muerto vigilan la tumba durante algunos días (Ruz, 1982: 151). Si ese espíritu radica en el hígado, es claro que se trata de la materia sutil que los nahuas antiguos llamaron *ihíyotl*, y que hoy conciben como un gas frío durante la vida, y tras la muerte, informe y difuso; éste tiene la propiedad de atraer a otros. Pero el *ihíyotl*, para los nahuas, solo es perjudicial si procede de una persona con el hígado sucio (López Austin, 1980, I: 260-2).

El dios Mukulahau de los tzeltales otorga el *swayohel* en un sueño; un informante dijo haber soñado dos jaguares, después de haber ido a Oxchuc; esos animales llegaron a su casa y mataron a los enemigos del hombre; luego siguieron matando personas hasta que el hombre fue asesinado. Su espíritu se fue con Mukulahau, ya que las almas de los que mueren por causa de un *swayohel* que la deidad otorgó, regresan a ella después de la muerte.

Cuando hay una epidemia se comisiona a los curanderos para buscar jóvenes que tengan esa tercer alma. Una vez elegidos, los novicios deben entregar tres litros de licor para que beban los curanderos y los funcionarios civiles; pero también se dice que a algunos se les pedía el alma de uno de sus hijos "para que los antepasados comieran" (Nash, 1975: 151).

En la mayoría de los grupos, la distinción entre chamanes buenos y malos se da por las actividades que practican. Por ejemplo, los k'ekchís y pokomchís llaman a los adivinos y curanderos *ah kin zahorín* y a los brujos *ah itz* o *ah buar*, considerándolos como aliados de las fuerzas malignas y guiados por la envidia, uno de los sentimientos más condenados por los indígenas (Correa, 1971: 65-75). Se dice que estos brujos al morir no van al cielo ni al infierno, sino que deambulan por la tierra en forma de *xulaj*, enanos con ropa sucia, pelo largo y piel negra, que producen pesadillas (Sapper, 1968: 200). También los quichés y los zutuhiles llaman *ah itz* al brujo. El término *zahorín*, que viene del árabe *zahori*, "geomántico", es muy común en Guatemala para referirse a los chamanes, pero a veces se usa la palabra *chiman*, "abuelo", como entre los ixiles y los mames (Mendelson, 1965: 121).

Las principales funciones de los chamanes buenos son adivinar y curar, y de los malos, enviar enfermedades. Estos son los "brujos", que son muy temidos en todas las comunidades y muchas veces son asesinados a causa de sus malas artes. María Magdalena Gómez Sántiz (2005: 51) relata la experiencia de un habitante de La Libertad, que cito aquí:

> El lab del *ts'ilwanej* más temido de La Libertad se posaba cada tarde en el tronco de un árbol, era un zopilote negro. Una tarde, de regreso de la casa de mi hermana, pasé cerca del árbol, cuando alcancé a ver al zopilote corrí para no verlo, mis padres me habían comentado que no era bueno mirar al zopilote, los vecinos evitaban pasar por ahí, ya que si alguien observaba detenidamente al zopilote se le entumecía el cuerpo, no podía caminar y del miedo se enfermaba. Este mismo individuo enviaba enfermedades a los habitantes de una comunidad vecina llamada 20 de noviembre, abusaba de su poder, por eso decidieron investigar quién era el causante de los males. Los habitantes de dicha comunidad se organizaron para matarlo, cierta no-

che llegaron a casa del *n'ilvanej*, el estaba sentado, era media noche; en una de las rendijas de las tablas de su casa insertaron un arma de tipo garcera, le dispararon ochenta municiones para asegurar su muerte. De esta manera mueren los que hacen daño; después de este suceso, nunca más vimos al zopilote posado en el árbol (testimonio de Juan Gómez Sántiz; diciembre de 2002).

Y el zopilote desapareció porque cuando la persona muere, al mismo tiempo mueren su *lab* interior y su *lab* exterior.

Entre los tzeltales de Oxchuk y los tojolabales, los brujos son tan temidos, que se les asesina y luego se les descuartiza para evitar que resuciten, ayudados por sus naguales, como los cuervos (Ruz, 1982: 60).

Sin embargo, los chamanes maléficos también saben curar, sobre todo las enfermedades que ellos envían. Incluso tienen un santo cuya protección comparten con los chamanes buenos: San Pedro (un San Pedro en el que se fusionan las figuras del apóstol y del mártir). También para los nahuas San Pedro es el protector de los chamanes. Tal vez el santo fue escogido porque tiene las llaves del cielo y del infierno, sitios sagrados a donde los chamanes suelen viajar en el sueño y el trance extático. Además, de él depende el cumplimiento del destino que cada hombre tiene. Jacinto Arias, de San Pedro Chenalhó, dice que después de la conquista los indios sometidos se sentían como niños pequeños; más bien, "se sintieron como pollos, puercos o perros frente a los ladinos", por lo que la imagen del patrón ladino quedó entronizada en la figura de San Pedro Apóstol, gran *kaxlan* padre de los pedranos (Arias, 1985: 75-6).

Otra actividad de los brujos es robar fetos y preparar pócimas venenosas (empleando plantas psicoactivas y tóxicas) para causar locura y otros trastornos, y tienen como aliados a los "malos aires", que introducen por los orificios naturales de sus víctimas, expeliéndolos por los suyos (Ruz, 1983: 182).

Los principales poderes de los chamanes, en general, son adivinar el futuro y la causa de las enfermedades, curar y proyectar su *lab* en otros seres. Los chamanes maléficos o brujos, que envían enfermedades o la muerte, también tienen como función curar algunas enfermedades, y son sobre todo ellos los que practican la transmutación, o sea, los que pueden proyectar su *lab* en animales, por lo que han conservado el nombre de naguales. Pero en muchas comunidades los naguales que se transmutan no son necesariamente brujos o seres maléficos, por ejemplo, los *ch'oles* narran la historia del encuentro entre un nagual malo, que se convertía en chivo bravo, y uno bueno, que se convertía en pavo real; como ambos eran poderosos, el bueno logró matar al malo (Meneses, 1986: 60-1).

Mario H. Ruz proporciona una clara relación de los distintos tipos de chamanes o naguales y sus transformaciones entre los tojolabales, unos, benéficos y otros, maléficos: algunos se pueden convertir en elementos o fenómenos atmosféricos, como el *Yaxal Chawuk* o Rayo Verde, cuya función es atraer las lluvias (correspondería a los graniceros nahuas); el *K'intum* u Hombre Arco Iris, que evita la acción devastadora de las aguas; el *Ik* o viento; el *Tzantewal* o *Chantzewal*, relámpago, hermano menor del

Rayo, quien se dedica a jugar en las nubes cuando su *hermano mayor* empieza a atraer las aguas. Otros acrecentaron sus poderes o su don aliándose a las fuerzas malignas del inframundo, y son la versión maléfica de los anteriores: el *Bitus*, tornado o torbellino; el *Chakaxib* o Huracán, y el *Tak'in Chawuk* o Rayo Seco, que por ser más fuerte que su homólogo benéfico, el Rayo Verde, puede matar gente y animales, lo cual *está prohibido* para este (Ruz, 1982: 57). Y también entre los tojolabales hay chamanes, como el Monisco (casi siempre una anciana sin familia), quien se transforma en mono para robar alimentos y otras cosas. Se habla asimismo del *K'ukiboj*, un "león" (puma) con una bola de fuego en la frente, que sale a jugar en los llanos (Ruz, 1982: 57). Es el equivalente de aquellos chamanes dibujados en las vasijas clásicas que se transformaban en jaguares, pumas y otros poderosos animales.

Otros chamanes tojolabales son los médicos, que también pueden ser benéficos o maléficos. Entre los primeros están el *ajnanum* o herbolario, la *mexep*, partera, y el *pitachik'*, curandero que además de ser hierbatero, sabe "leer la sangre", y entre los segundos, el *pukuj* o brujo, que es el chamán más temido, equivalente del Rayo Seco. Su poder se mantiene mediante la ingestión del hígado de los difuntos, que también funge como rito iniciático (Ruz, 1982: 57-58).

Los *alteri ego* de todos estos chamanes son los más poderosos, encabezados por el jaguar; le siguen ocelote, puma, lechuza, tecolote y gallo; éste último anuncia al Rayo y, asimismo, el mono, que es débil, pero astuto; por ello es el *alter ego* de una mujer vieja. Los chamanes tienen varios *alteri ego*, y los más poderosos, llegan a trece. El caso de la serpiente es peculiar: es un *wayjel* que habita dentro del cuerpo del individuo y lo abandona por la boca cuando muere. Entre los tojolabales es raro que sean *wayjeletik* animales domésticos, pero la creencia también existe (Ruz, 1982: 59).

Los tzotziles de San Andrés Larráinzar piensan que los chamanes malignos, llamados *ak'chamel*, "el que da enfermedad", tienen poderes otorgados por las deidades del inframundo. Entre los tzeltales esos chamanes malignos se llaman *ts'ilwanej*, "el que ensucia" o provoca enfermedad. Estos hombres son enemigos de la población. Como destaqué antes, se dice que los *ts'ilwanej* poseen *lab*, "un poder que reside en su cuerpo" ("don") y le da la capacidad de transformarse en animal, sobre todo los de color oscuro o los nocturnos. El color negro simboliza la oscuridad del inframundo, donde vive el *pukuj*, demonio, protector de los *ts'ilwanej* (Gómez Sántiz, 2005: 50). En otros grupos, como los tzeltales de Cancuc, el *lab* es el *alter ego* animal de todos los seres humanos, no un poder especial de los brujos, lo cual reforzaría la interpretación de que el chamán se transforma en alguno de sus propios animales compañeros. Según Villa Rojas (1963: 244) los tzeltales consideran que el nagual es un hombre cuyo espíritu puede adoptar la forma de un animal o de un fenómeno natural y afirman que los animales de los naguales son gavilanes, lechuza, culebra, toro, zorro, perro, iguana y jaguar.

En tzeltal, el término *lab* significa "visión", y las significaciones en otras lenguas corroboran la asociación actual del concepto con los chamanes maléficos o brujos y sus capacidades o funciones. En maya yuca-

[illegible], *lab* es lo podrido, lo viejo, lo que se descompone, por lo que puede asociarse a los viejos brujos maléficos.

En Cancuc, como en Larráinzar, estos *lab* son los "echadores de enfermedad", los *ak'chamel*. Los más destacados son los *pales*, palabra que viene de "padres", llamados también *kelericos* o clérigos. Ellos se caracterizan por un deseo insaciable de comer carne, sobre todo aves de corral, y, en especial, el "ave del corazón" de los indígenas. Son los únicos capaces de extraer a esta ave, con cantos y silbidos. La creencia encierra un extraordinario sentido simbólico, pues los "padres" en la evangelización realmente se intentaron comer el "ave del corazón" de los indígenas que, metafóricamente, sería su propia identidad religiosa. Actualmente, han ingresado a esta categoría de *lab* los misioneros evangélicos, considerados más "echadores de enfermedad" que transmisores de la palabra divina (Pitarch, 1996: 63-68).

Así, tanto entre los tzeltales, como entre los tzotziles, los tojolabales y otros grupos, una persona puede poseer varios *lab*, que serían animales compañeros o fenómenos meteorológicos en los cuales puede transmutarse a voluntad. El término designa algo oculto, velado, como señalé antes, pero como *lab* es fundamentalmente **poder**, se trata de los distintos poderes que puede tener un ser humano, y quienes tienen varios *lab* son los chamanes, que pueden poseer hasta trece, generalmente animales poderosos como jaguares, pumas y coyotes. A estos hombres se les llama "seres humanos completos", *ts'akal winiketik*; según Helios Figuerola; ellos son "capaces de ayudar a los otros, de defenderse y de enfrentar a sus enemigos, serán temidos y respetados por todos. Existen *lab* fieros y serviciales que el hombre utilizará para proteger su *ch'ulel*. Otros, más agresivos, le serán útiles para atacar a sus enemigos..." (Figuerola, 2000: 16-19, en Gómez Sántiz, 2005: 50-51). Cuando estos hombres "completos" mueren, van a vivir al interior de la tierra con su cuerpo, ya que éste no se descompone en su caso.

Los *ts'akal winiketik* son los equivalentes actuales de los antiguos naguales, a quienes los quichés asociaban con águilas, pumas, jaguares y serpientes. Los chamanes, que por lo general son ancianos y que pueden transformarse a voluntad en sus animales naguales para perjudicar a otros, equivalen a aquellos primitivos ascetas del *Popol Vuh*, que por las noches se convertían en jaguares para atacar a las tribus, con el fin de procurar el alimento a sus dioses.

Y respecto de los chamanes mayas de Yucatán, Villa Rojas asienta que:

> Según el animal que se tenía por *nagual* así era el nombre que se daba al brujo; de este modo se decía *uay-pek*, *uay-chamac* o *uay-ceh*, si el animal era perro, zorro o venado, respectivamente (Villa Rojas, 1985: 106).

"El animal que se tenía por nagual", denominado *way*, se refiere al *alter ego*, lo cual implica que el brujo se convertía en su propio compañero. Como asenté en el Capítulo III, al animal en que el brujo yucateco se transformaba se le llamaba *uaay* (*way*), que fue traducido como "familiar" en la época colonial (*Diccionario de Motul*, fol. 439r), y el poder de transmutarse se adquiría haciendo un "pacto con el demonio". "Familiar" es un

término europeo antiguo para designar a los *demonios y lémures* (genios maléficos) que acompañaban a las brujas, y "pacto con el *demonio*" es también un concepto europeo. De ahí que las proyecciones animales del *ol* se consideren hoy día como maléficas, aunque no en todos los grupos, como destaqué arriba. Los *uayob* yucatecos son generalmente animales domésticos, como el perro, el gato y el toro, y es brujo algún *h-men* o curandero, un viejo excéntrico, una muchacha enferma, etc., es decir, personas con alguna anormalidad (Redfield y Villa Rojas, 1964: 178-9). Pero entre los propios mayas yucatecos, los *nojoch h-men* o grandes chamanes benéficos, tienen la capacidad de transmutarse en animales. Hirose refiere el caso de uno de los últimos, Don Manuel Poot, que tenía el título de *Nojoch ja aachil* o *Nojoch maak*, "Gran hombre, gran persona", que poseía enormes poderes, como transformarse en un ave de múltiples colores, parecida al *x-tacay*. Murió en Chuncedro, en 1985 (Hirose, 2008: 37).

Con esta capacidad se nace (es el "don"), aunque las demás facultades de los chamanes se adquieren con el aprendizaje. Los dos tipos extremos de *alter ego*, entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, son los llamados "capricho" y "humilde", que en conceptos tzotziles se conocen como "el de pequeño corazón" y "el de gran corazón". Estos corresponden a los chamanes. El "capricho" es violento, obstinado, agresivo, atolondrado; mientras que el "humilde" es comprensivo, paciente, de genio suave y considerado. Así, el "capricho" se asocia con los brujos y el "humilde" con los chamanes buenos. El primero tiene como animal al jaguar y es llamado *ti'bal*, brujo dañino; y el segundo, al colibrí y se le conoce como *totilme'il*, el pastor (Guiteras, 1965: 237).

El nagual que se convierte en jaguar está asociado, así, al *poslom* potencia del mal, de la cual es la epifanía animal. Los tojolabales, por su parte, dicen que los hombres fuertes tienen como *alter ego* al tigre (jaguar), y los buenos y limpios, al colibrí, coincidiendo con los tzotziles (Ruz, 1982: 39). El extraordinario jaguar pasó así a convertirse en epifanía del mal, después de haber sido el *alter ego* de los gobernantes-chamanes, en el que ellos se transmutaban, como lo expresan claramente la cerámica clásica y otras obras plásticas; después de haber sido la encarnación del Sol del inframundo y el señor de las plantas, de la fertilidad, de los otros animales y de la naturaleza silvestre en general.

Sin embargo, aquí se da otra ambigüedad, como la del término nagual: en el mundo maya actual el jaguar no siempre se considera maléfico; los mames afirman, como los tojolabales, que "un hombre fuerte que es 'muy bravo' tendrá un tigre por nagual", y los zutuhiles, en un mito de origen acerca de los antepasados, dicen que éstos provocaron una gran lluvia que destruyó la ciudad de Antigua,

> ... mientras que todos los tigres [jaguares] de la tierra, que se presume son los espíritus familiares [naguales] de los antiguos o *ajelbal*, se congregaron en la cima de un volcán a presenciar la victoria (Mendelson, 1965: 92).

De este modo, igual que en la época prehispánica, entre los animales asociados con los chamanes destaca el jaguar que conserva la misma am-

bivalencia simbólica: representa la fuerza, la valentía y el poder, por lo que es el *alter ego* de los hombres de más alto rango dentro de la comunidad, equivalentes a los cuatro hombres primigenios de los textos coloniales. Y a la vez, es la fuerza destructiva e irracional, asociada con los misterios de la oscuridad y del mal. Y así como al salir el Sol en la cosmogonía del *Popol Vuh* los jaguares se convirtieron en piedra para ser venerados, también los quiches actuales dicen que el jaguar, además de ser un nagual, es un ídolo (Bunzel, 1981: 378).

La relación de los chamanes mayas con los animales, especialmente con el jaguar, parece hablar de una necesidad de vinculación con las fuerzas naturales ajenas al hombre y a su mundo ordenado y socializado; con aquello que es potente y misterioso; por consiguiente, que es sagrado por excelencia. Alude, asimismo, al aspecto irracional de la naturaleza humana, que el hombre trata de armonizar con su contrario: la racionalidad y la conciencia. Estas son valencias religiosas universales, y entre aquellos pueblos que también conviven con jaguares, las coincidencias son más estrechas, pues ese gran felino es el símbolo por excelencia de las fuerzas caóticas, impulsivas, pulsionales. El jaguar es el *otro*: otro yo en el interior del hombre, y otro diferente en su universo, que forma parte fundamental del cosmos, y cuyo reconocimiento permite la estabilidad, el equilibrio vital de la existencia humana (De la Garza, 1987a).

Pero los naguales más poderosos no son los brujos convertidos en animales, como destacamos entre los tojolabales, sino en fenómenos naturales, como remolinos de viento, bolas de fuego, rayos y cometas. Los últimos se consideran los supremos, porque logran hacer los vuelos más altos en el cielo (Holland, 1978: 143). Esta facultad de los chamanes también se menciona en los textos coloniales, como el de Núñez de la Vega, que cité en el Capítulo III.

Los tzeltales, según Pitarch, creen que hay los llamados *lab* de agua, que son culebras de agua dulce con un instrumento metálico por cabeza.[3] Otros *lab* de los tzeltales tienen cabeza de cabra con un solo cuerno. Hay asimismo *lab* meteoros, que residen en el espacio superior: el relámpago, el arco iris, las estrellas fugaces, los vientos y los *xojob*, "haz de luz" (Pitarch, 1996: 59-62). Esto significa que mientras más poderoso es el chamán, más seres abarcan sus transmutaciones, muchas veces para hacer daño a otros.

LA ADIVINACIÓN Y LA MEDICINA CHAMÁNICA

Métodos de adivinación

Los hombres recurren a los chamanes para que ellos adivinen diversas cosas, pero la adivinación es primordialmente un método de diagnóstico de en-

[3] Las serpientes frecuentemente fueron vistas como seres fantásticos. Sahagún menciona algunas como: *maquizcóatl*, de dos cabezas; *chimalcóatl*, con una especie de rodela en medio del lomo; *xicalcóatl*, con una jícara en el lomo, y *quetzalcóatl*, con plumas verdes en la cabeza y en la cola (Sahagún, 1969, III: 272-274).

fermedades que, al menos entre los quichés, ixiles, kanhobales, pokomchís y mames, se practica de igual forma y empleando el calendario y las mismas semillas (maíz y colorines) que en las épocas prehispánica y colonial.

Los adivinos quichés ejercen su oficio con base en el calendario ritual, llamado *cholqiij* (*tsolk'iin*, en maya yucateco), que se ha usado desde la época prehispánica en etnias de Guatemala. Este calendario consta de 20 signos o *naguales*, "seres sagrados", que combinados con trece numerales da un total de 260 días, cuando vuelven a coincidir un signo y un numeral determinados. Esos días marcan el destino de la persona que nace en ellos; por ejemplo, el día *b'aatz* (que significaba "mono" e "hilo" en el quiché colonial), entre los quichés actuales representa la línea generacional, el tiempo, los antepasados, el futuro; es precisamente el día en que nacen los adivinos, los que conocen y decodifican los ciclos temporales. Como destaqué arriba, la vocación del adivino se le manifiesta en sueños y, si no cumple con este mandato divino, se enferma y no sana hasta que asuma su destino (Craveri, 2010: 65-66). Por eso, a los adivinos quichés, ixiles, cakchiqueles, mames y achíes, entre otros, se les llama "contadores de los días".

El envoltorio chamánico de los quichés se llama *pilei tsitei* o *varapunta*, y consiste en cien semillas rojas del árbol de pito o colorín con una o dos piedras talladas antiguas, encontradas en sitios arqueológicos, o de cristal de cuarzo. Todo esto se conserva envuelto en un paño rojo y es lavado periódicamente en aguardiente. El árbol de pito es la *Erythrina coralloides*, cuyas semillas, llamadas *tzité* por los quichés, son precisamente las empleadas por los adivinos Ixpiyacoc e Ixmucané del *Popol Vuh*; es decir, su uso viene desde la época prehispánica. Según Schultze-Jena (1947: 85), además de las piedras mencionadas, los envoltorios de los chamanes quichés tienen amatistas, vidrios tallados y astillas de obsidiana.

Cuando un *chuchkajau* quiché quiere hacer una consulta, abre su envoltorio, acomoda las piedras que contiene, toma un puñado de semillas de colorín y pronuncia esta invocación a Dios y a los antepasados:

> ¡Salud nuestro padre Jesucristo que estás en el cielo, y también nuestro padre Jesucristo que estás en el Calvario, y también nuestras primeras abuelas y abuelos que vinieron ante los altares, los dueños de la varapunta, los dueños de las semillas de pito, los dueños de la adivinación por el maíz y por la sangre! Vengan aquí... (Bunzel, 1981: 344-5).

Esos primeros abuelos y abuelas serían justamente Ixpiyacoc e Ixmucané, los chamanes primigenios del *Popol Vuh*. Pide después permiso para hacer la adivinación y expresa su pregunta. Acomoda las semillas que ha tomado en su mano, en grupos de cuatro; si salen pares, la respuesta es afirmativa, si no, es negativa y, si sobran dos, es dudosa. Esta es la forma más simple de adivinación; hay otras mucho más complicadas, que involucran los nombres de los días del calendario adivinatorio, los cuales se van recitando en secuencia. Así es como debieron hacer sus adivinaciones los chamanes del *Popol Vuh*, ya que se mencionan las semillas y el calendario.

De este modo, al igual que sus remotos ancestros (no sólo los naguales de los textos indígenas coloniales, sino también los representados en los

dinteles de Yaxchilán, en la cerámica funeraria del periodo Clásico, en los códices, y hallados en sus propias sepulturas) los chamanes quichés de hoy poseen su envoltorio sagrado y usan las mismas semillas para la adivinación, que tiene como una de sus finalidades la curación de las enfermedades. Estos envoltorios ya no tienen los múltiples objetos que contenían los antiguos, pero conservan las piedras, que muchas veces son de cristal de cuarzo, mineral asociado al chamanismo no sólo entre los mayas, sino también en diversas partes del mundo.

Respecto de las piedras de adivinación, los chamanes mayas yucatecos, *[illegible]* usan una cuenta de cuarzo hialino o cristal de roca[4] llamada *saastún*, "piedra de luz", que se asocia con el poder sobrenatural. Ellos, con la luz de las candelas, ven dentro del cristal la causa de las enfermedades, ayudados por el tabaco y el alcohol (Redfield y Redfield, 1940: 567), así como por algunas plantas alucinógenas. Al *saastún* se le llama también *xunan*, "esposa", "señora", por su íntima relación con el *h'ilol*. La piedra tiene que estar lejos del lecho matrimonial para no ocasionar los celos de la esposa (Hirose, 2008: 31). Se cree que…

> El *saastun* posee su propia deidad, cuya visión sólo es posible en estado de sueño, manifestándose como un gran ojo con la pupila en forma de espiral, de manera sorprendentemente similar a los ojos en voluta del "monstruo de la tierra" de los portales zoomorfos [prehispánicos] característicos del estilo arquitectónico Chenes. El espiral como símbolo es considerado la representación de *Hunabku* (considerado como el dios único, la deidad que no tiene rostro), de acuerdo a un *hmen* de Oxkutzcab, Yuc. (Hirose, 2008: 52).

Otros métodos de adivinación son pasar un huevo sobre el cuerpo del consultante, echar granos de pimienta, frijoles o vidrios de colores y observar los movimientos de la propia pantorrilla al realizar el interrogatorio, que siempre acompaña a la adivinación (Ruz, 1983: 179-80, y comunicación personal; Wagley, 1977: 214). Son principalmente los chamanes que tienen "rayo", los que adivinan viendo el movimiento del relámpago en alguna parte de su cuerpo.

Una forma muy común de diagnosticar enfermedades es la pulsación. Este método consiste en sentir los movimientos de las arterias de la muñeca, del antebrazo, de las sienes y otras partes del enfermo. Los latidos indican al chamán cuál es la enfermedad y qué la provocó, por ejemplo, la brujería, llegando a delatar al brujo causante del mal (Ruz, 1983; Campos, 1983: 211-12). Se dice que la sangre del paciente habla a la del curandero, quien puede oír y sentir (Nash, 1973: 212).

Y uno de los métodos principales de adivinación y de diagnóstico es la interpretación de los sueños; el interrogatorio que se hace al paciente o al consultante pone mucho énfasis en los pecados cometidos y en los sueños, que pueden revelar el origen de la enfermedad, a veces simbólicamente. La

[4] Mineral compuesto de dióxido de silicio, también llamado sílice. El cristal de roca o cuarzo hialino es el cuarzo que no tiene impurezas. A nivel universal es la piedra del poder y la adivinación, de carácter energético, que ha tenido y tiene infinidad de usos.

interpretación de los sueños es una práctica común entre los chamanes no sólo para la terapia física y psicológica, sino también para hallar personas y cosas perdidas y adivinar el futuro.

El cuerpo humano

En los conceptos de salud y enfermedad es básica la idea que se tenga del cuerpo humano. Los tzotziles, por ejemplo, creen que el hígado está detrás del corazón, y los riñones, detrás del pulmón, mientras que los intestinos se enrollan alrededor del estómago. La respiración consiste en llevar el aire al estómago, de donde pasa al intestino y sale por el ano. Si no puede salir, se infla el estómago. El *óol* o *ch'ulel* está en el corazón y en la sangre, por lo que una hemorragia significa la "pérdida del alma", y una transfusión implicaría meter esa materia sutil de una persona en otra, lo que ocasionaría un grave trastorno (Holland, 1978).[5]

Entre los mayas de Yucatán, se considera, desde la época prehispánica, que el cuerpo humano, como el cosmos, tiene cuatro rumbos y un centro. Todos los órganos internos guardan un orden en relación con el centro, colocado debajo del ombligo, donde se ubica un "órgano" llamado *tipté;* éste rige a todo el cuerpo, tiene la forma de un tomate pequeño y late como un reloj (Villa Rojas, 1985). Claramente se puede identificar al *tipté* con la aorta abdominal. El cuerpo humano, además, está vinculado con su ambiente y con todos los seres que existen. Por ello, en la actualidad se utiliza el quincunce (*kantiis,* en maya) como elemento de curación (Hirose, 2008: 55). El quincunce es un símbolo del cosmos, con cuatro sectores, que corresponden a los cuatro "rumbos" (puntos intercardinales) y el centro o *axis mundi.* Los cuatro sectores y el centro se delimitan por medio de una cruz, que en el ser humano se repite en distintas partes del cuerpo: hay una sobre el *tipté* y otra en la mollera, donde se ubica el *pixán.* La principal es la del *tipté.* Cuando el *tipté* se sale de su sitio por algún accidente, se desajusta todo el organismo y se producen flatulencias, vértigo, dolores, falta de sueño y pérdida del deseo sexual, entre otros síntomas. Esto se menciona en *El ritual de los Bacabes,* lo que habla de su origen antiguo. La forma de volver a su sitio al *tipté* es con masajes y pócimas calientes. Cuando algún otro órgano se desliga del *tipté,* se altera el orden del cuerpo y sobreviene la enfermedad. De este órgano parten todas las venas del cuerpo, y mientras la función del corazón es "patear" la sangre hacia el cuerpo, la del *tipté* es regresarla al punto de partida. Por tanto, un buen curandero es el que se basa en el estado de este centro regente del organismo para cualquier diagnóstico (Villa Rojas, 1985: 187).

El orden interno de los órganos es tan delicado, que muchos mayas yucatecos se oponen a cualquier intervención quirúrgica, pues rompería las conexiones vitales. Durante el embarazo se mueven los órganos, por lo cual la partera realiza muchas "sobadas" o masajes para evitar desajustes. La terapia de las "sobadas" a las mujeres embarazadas es común a los

[5] Ver la concepción tojolabal del cuerpo humano en Ruz, 1983.

nahuas y otros grupos mesoamericanos. Otros recurren a las sobadas para tener buena circulación y limpias las venas (Villa Rojas, 1985: 187).

Enfermedades y terapias

Los chamanes curan muchas enfermedades, sobre todo las que podemos llamar psicosomáticas. En su libro sobre medicina tradicional en Morelos, dice Bernardo Baytelman:

> No cabe duda de que una gran parte de los males son enfermedades psicosomáticas precisamente porque son sociales. El curandero tranquiliza al enfermo y lo reafirma en su propio medio mientras le entrega generosamente la salud, con yerbas o con magia, del mismo modo que el médico ultramoderno sana con máquinas al que tiene fe en ellas, porque se encuentra inserto en su misma cultura (Baytelman, 1986: 22).

Esta es una verdad incuestionable de la que es necesario partir para acercarnos a la comprensión de cualquier sistema médico. Sin el conocimiento de los factores culturales, de la concepción del mundo y de la vida en una comunidad, de sus ideas sobre el cuerpo humano, por las cuales se explican sus conceptos de salud y enfermedad y sus prácticas curativas, jamás podremos lograr un cabal conocimiento histórico de la medicina. Cada cultura tiene sus propias enfermedades y sus propias terapias; un hombre de la cultura occidental no se enferma de "flato" de "barajusto", de "pochitoque" o de "mal de araña", ni se cura con fórmulas mágicas, incienso y oraciones, así como para un tojolabal o un ch'ol no servirían, seguramente, los placebos usados por los médicos modernos. No queremos decir con esto que no existan enfermedades biológicas, físicas, y una medicina científica, es decir, un conocimiento objetivo y universal del cuerpo humano y sus patologías, sino que es evidente que hay un alto porcentaje de enfermedades psicosomáticas, lo cual fue bien comprendido por la chamana mazateca María Sabina, cuando decía que lo que se enferma es el espíritu, por lo que es a él a quien hay que curar para que el cuerpo sane.

Colby y Colby (1986: 238) asientan sobre los poderes curativos de un chamán ixil, a través de la adivinación:

> Aun cuando el verdadero poder curativo puede tener las características de un placebo, no obstante a menudo surte efecto. La terapia ritual... puede ser tan eficaz, si no más, que la psicoterapia. La moderna ciencia biológica ha demostrado que no existe una línea clara entre el placebo o los efectos psicosomáticos o los puramente físicos o biológicos. La respuesta inmunológica se ve afectada aun al nivel celular por la producción hormonal diferencial en el cerebro que, a su vez, es influida por una tensión externa y la forma de enfrentarse a ella. La adivinación aporta un sentido de control personal que reduce los efectos de la tensión y que, por tanto, puede tener un verdadero poder curativo.

Los mayas actuales han conservado de sus ancestros muchas ideas sobre las enfermedades. La enfermedad, en general, es causada por agentes na-

turales, como los vientos, el frío o el calor; por los dioses; por las fuerzas maléficas sobrenaturales, o bien por los propios hombres. Las deidades benéficas (asociadas al cielo diurno y a la vida) siempre están en pugna con las maléficas (asociadas al cielo nocturno y al inframundo, por ser sitio de la muerte), y el hombre se encuentra en medio de estas fuerzas, recibiendo constantemente sus influencias. Por ejemplo, los ch'orti's piensan que

> ...cada una de las estrellas es responsable de una determinada clase de enfermedad, y que tienen un espíritu maligno asociado. El curandero es quien determina la posición de las estrellas cuando se lleva a cabo el rito de curación, de modo que pueda tomarse la decisión adecuada acerca de cuál estrella (esto es, cuál espíritu maligno) es la causante de la enfermedad (Hull, 2000: 2).

Muchas veces, las enfermedades sobrevienen como un castigo de los dioses por la transgresión de las normas religiosas y sociales, por lo que la buena salud depende en gran parte de la conducta de los individuos.[6] Los castigos leves son enfermedades que duran tres o cuatro días y se curan sin la intervención de los curanderos, y los castigos fuertes provocan altas fiebres y enfermedades graves. Los dioses del inframundo envían, por ejemplo, malformaciones y padecimientos nerviosos. Suelen aparecerse a los hombres en forma de seres maléficos, como serpientes, arco iris, el Sombrerón y la Xtabay, que deambulan por las noches para dañar a los hombres provocándoles la "pérdida del alma" por espanto (Holland, 1978).

Diversas enfermedades se deben a que el *alter ego* animal fue castigado por los antepasados dejándolo solo y perdido en el monte, por lo general a causa del mal comportamiento del hombre, o a que fue atacado o devorado por otro animal más fuerte o por el compañero animal de un brujo.

La "pérdida del alma"

La interpretación de los sueños es el método principal para diagnosticar una de las enfermedades más comunes que aquejan a los indígenas, la "pérdida del alma". Así como a través del sueño se provocan enfermedades, pueden también conocerse las causas. Dice Gillin, refiriéndose a los pokomames:

> El hecho de que una localidad o un paraje determinado aparezca persistentemente en los sueños del enfermo constituye un fuerte indicio de pérdida del alma, pues se interpreta como evidencia de que el espíritu se ha separado del cuerpo y se ha adherido al lugar específico del sueño (Gillin, 1958: 322).

El enfermo puede soñar también, entre otras cosas, que está bajo la tierra en casa de los patrones ladinos trabajando como mozo; que ve su alma sumida en el fango; que cayó cuando estaba borracho; que se asustó al cruzar un río, o que su animal compañero estaba perdido o herido en el

[6] Ver, por ejemplo, Hidalgo Pérez, 1985.

monte, o había sido aprisionado por una deidad de la tierra (Fábrega y Silver, 1973: 239; Guiteras, 1965: 206, 220; Holland, 1978: 194-5). Todo ello puede ser causa de pérdida del alma.

Una vez diagnosticada la enfermedad, se realizan las ceremonias curativas que fueron aprendidas fundamentalmente también a través de los sueños, o sea, con el espíritu separado del cuerpo. Las ceremonias son diversas y complejas, pero incluyen siempre la quema de copal, que es uno de los alimentos de los dioses; oraciones a éstos pidiendo el perdón, la devolución de la salud o del alma perdida; exhortaciones al cuerpo enfermo para que se cure; llamados al alma para que regrese. Muchas veces se mata a una gallina o un pollo negros para ofrecerlos a los dioses de la tierra a cambio del alma del enfermo.

Los ritos se realizan en ocasiones en casa del enfermo; otras, en el lugar donde se perdió el alma; otras más, visitando en peregrinación los diversos altares en las montañas sagradas o los campos. Los principales objetos de la parafernalia chamánica son velas, plumas, flores, copal, gallinas (o gallos, según el sexo del enfermo; pollos, si es niño), aguardiente, tabaco y yerbas diversas para hacer baños, infusiones, pomadas y otros medicamentos.

En la ceremonia del "llamado del alma" que realizan los tzotziles, por ejemplo, se coloca un corral alrededor de la cama del enfermo, que simboliza el corral donde los antepasados divinos de la montaña sagrada guardan a los animales compañeros. Esto tiene por objeto lograr que el otro yo animal, que anda solo y perdido por el monte, vuelva al sitio seguro. Se reza, se hacen ofrendas, se quema copal, se bebe aguardiente y se fuma tabaco; además, sacan sangre a un pollo negro que representa al enfermo y que se colocará después en un altar de la montaña, a cambio del alma. Se hace un llamado al alma, con el nombre del paciente, pidiéndole que vuelva, y durante todo el rito, en el que participa la familia entera, se toma el pulso al enfermo para ver si el alma va regresando, y se le proporciona calor para que recupere la energía vital perdida, o sea, el *ch'ulel*, aquello que da la vida al cuerpo. La ceremonia dura varios días e incluye peregrinaciones a diversos altares de las montañas sagradas (Vogt, 1979).

Entre los tzotziles y otros grupos, el verdadero nombre de una persona sólo lo conocen sus padres y sus abuelos, y únicamente se emplea para el llamado del alma o para ordenarle que se vaya del hogar después de la muerte, ya que está de tal modo vinculado con el *ch'ulel* que si lo conoce algún enemigo puede causar la muerte del hombre (Guiteras, 1965: 103). La misma idea se encuentra entre los nahuas.

Los tzeltales, por su parte, cuando el alma se ha perdido por susto, colocan al enfermo en el poste central de la casa, bajo una enramada de pino. Se hacen varios ritos y el paciente debe dormir ahí nueve noches para que el alma "entre en el sueño y se reúna con el cuerpo" (Nash, 1975: 163). Así, a través del sueño también se pueden conjurar los males y devolver la salud, como lo expresó Manuel Arias el informante de Guiteras: dice que alguien quería dañarle y entonces rezó hasta que se durmió y tuvo un sueño; en él se vio en la iglesia, mientras el padre encendía velas; llegó el que quería hacerle mal, el padre lo regañó y luego levantó una mano para saludar a Manuel. Con ese sueño sanó (Guiteras, 1965: 177).

El *ch'ulel* o el *wayjel* pueden perderse, es decir, quedar separados del cuerpo, por espanto o durante el estado de sueño. Si una persona encuentra de pronto una víbora o a un ser maléfico, o si sufre un accidente, el intenso miedo causa la salida de su "alma" y ésta se queda muchas veces en el lugar del accidente o del mal encuentro, y el hombre pierde el apetito, le da fiebre, diarrea, edemas y caída del cabello entre otras cosas.

Uno de los mayores riesgos de contraer enfermedades está durante el sueño. Las imágenes oníricas, como se ha dicho, se interpretan como aventuras del *ch'ulel* que, al separarse del cuerpo, vive situaciones diversas, al mismo tiempo que el *lab* o *wayjel* sale a vagar por los montes. Como esto ocurre durante la noche, cuando deambulan por el mundo los espíritus maléficos, el alma puede sufrir ataques y accidentes que provocan enfermedades. Los brujos aprovechan el sueño de sus víctimas para enviarle malos aires o el *poslom*, y así provocan tumores, cáncer, llagas infectadas, hinchazones, espasmos, calambres, etc. Los tzotziles de San Pablo Chalchihuitán dicen que las enfermedades que se adquieren por sueños no son tan graves como las que vienen por daños al compañero animal, pero que las más peligrosas son las de brujería (Pérez y Ramírez, 1985: 80).

El "mal echado"

Una causa frecuente de las enfermedades que son atendidas por los chamanes, son las acciones de los brujos o chamanes dedicados principalmente a hacer el mal, quienes envían mágicamente diversos daños. Entre los tzotziles, la enfermedad en general se llama *chamel*, y la energía maléfica por excelencia es, como señalé arriba, el *poslom*. El *ak'chamel*, "el que da la enfermedad", llamado por los tzeltales *ts'ilwanej*, "el que ensucia", puede controlar esa energía y enviarla a otros hombres; entonces se produce la enfermedad por brujería que se llama *gana chamel* o "mal puesto" y tiene varias formas: se pueden poner cabellos en la garganta o el estómago de las víctimas, lo que les causa la muerte por asfixia o dolor agudo, y se pueden introducir en el abdomen espinas y otros objetos, así como animales: ratas, armadillos, lechones, cachorros de perro, sapos, culebras o insectos. Los hechizados experimentan terribles dolores en el vientre y finalmente mueren. Se dice que los animales y objetos introducidos ocasionan también tumores y, cuando una mujer tiene un aborto al principio del embarazo, se cree que llevaba un animal en vez del feto, a causa de un hechizo. Los brujos también pueden producir esterilidad por enfriamiento de los genitales. Ésta se cura con vapores de hierbas calientes aplicados directamente a esos órganos (Holland, 1978; Campos, 1983; Ruz, 1983).

Los nahuas actuales tienen las mismas creencias; Don Miguel Torres, famoso curandero de Tepoztlán, Morelos, me relató cómo había sacado toda clase de animales, espinas y otras cosas del abdomen de los hechizados.[7]

Los brujos pueden, incluso, "cortar la hora", es decir, provocar la muerte tras de una lenta agonía, que se debe a que sus aliados, los dioses de la tierra, aprisionan al otro yo animal y lo mantienen sin alimentos. La per-

[7] Ver Capítulo II.

sona se va debilitando, sufre vómitos, dolores, hinchazones y, finalmente, muere (Holland, 1978: 146).

Pero los echadores de enfermedad, también curan, sobre todo las enfermedades que ellos mismos ocasionaron, como la locura. Ellos conocen los ritos, las fórmulas mágicas y las plantas que causan enfermedades, así como las "contrayerbas", o sea, las que actúan como antídotos. Como son aliados de las fuerzas maléficas, manejan a los hombres y a la naturaleza (nubes, granizo, relámpagos, cosechas), como sus antepasados que se mencionan en los textos indígenas coloniales. Cuando fracasa el chamán que diagnostica pulsando o adivinando, se consulta al brujo, que tiene más recursos. Esos hombres llegan a ser tan poderosos que en algunos grupos, como los tojolabales y los tzotziles, muchas veces son muertos violentamente, como señalé antes. Se dice que ellos se defienden convirtiéndose en animales o en fuerzas naturales, o bien desvaneciéndose en el aire; pero si se les logra matar, sus cadáveres son despedazados; se les amputan los genitales y se dañan particularmente sus orificios naturales, que es por donde envían los malos aires que enferman (Ruz, 1983: 182-5).

Otros males ocasionados por humanos

Hay enfermedades producidas también por hombres y mujeres con ciertos poderes especiales, pero involuntariamente, como las que sobrevienen por la vista fuerte o por exceso de calor (éste no es precisamente alta temperatura, sino una energía peculiar que se acumula con los años y la sabiduría, y que es fundamental para la vida. Cuando una mujer está embarazada, por ejemplo, tiene exceso de calor, que puede dañar a otros, en particular a los niños. El frío es también una energía, pero de muerte, por eso la tienen ante todo los cadáveres, que despiden un frío que provoca "cáncer" (gangrena infecciosa) (Campos, 1983: 210).

Las enfermedades producidas por seres humanos, ya sea voluntaria o involuntariamente, son por lo general graves, por eso dicen los tojolabales que "de por sí no hay pior ponzoña que la de la gente" (Campos, 1983: 90).

Males emocionales

Entre las causas de enfermedades del espíritu, atendidas por los chamanes, están las emociones fuertes, como el enojo, la tristeza y la vergüenza; o la intrusión en el cuerpo de ciertos seres maléficos. Entre los tojolabales encontramos el "azareo" o vergüenza; el "barajusto" o confusión; el "cólico de bilis" o fuerte dolor por enojo; el "espanto", y el "flato". Esta última enfermedad ocasiona que el corazón duela y brinque, lo cual a su vez causa depresión y angustia (Campos, 1983). Los ch'oles, por su parte, padecen "dolor de araña", un malestar en el cuerpo que se cree producido por una araña que se introdujo en él; "pochitoque", dolor en el vientre causado por una materia que corre por dentro y se puede tocar; "espanto", "envidia" (que entra por el sueño), "mal pensar", "perturbo mental", "ataques" y "vergüenza"; esta última sobreviene cuando por necesidad alguien pide prestado y no le prestan (como el azareo tojolabal) (Pérez Chacón, 1988: 120).

La epilepsia se interpreta también como una agresión al otro yo animal por las fuerzas del mal, que intentan enseñarle los secretos de la brujería. Las fuerzas del bien lo defienden, y la lucha entre ambas se expresa en los ataques epilépticos. Si el animal sobrevive, la persona tendrá para siempre los secretos y podrá ejercer la brujería (Holland, 1978: 124). Pero los ataques epilépticos pueden también significar una instrucción que dan al *b'ilol* los *totilme'iletik* (Silver, 1980: 473).

Además de las oraciones, conjuros, ofrendas y otros ritos, los chamanes curan el cuerpo del enfermo practicando sobadas, sopladas, barridas, baños y sangrías, y aplican o dan a beber al enfermo medicamentos de origen vegetal, animal y mineral. Las sobadas se hacen con aceite y sebo animal; las sopladas consisten en hacer un buche de aguardiente y asperjarlo sobre el cuerpo del enfermo; en las barridas se utilizan manojos de hierbas (a veces con tabaco) que se pasan sobre las partes enfermas; los baños pueden ser de pies o en un temascal, y tienen la función de calentar al enfermo que padezca una enfermedad fría, y las sangrías consisten en punzar la parte dolorida para que salga la mala sangre (Campos, 1983: 214). Un método que se sigue practicando como en la época prehispánica es "chupar el mal", sobre todo a los niños; esa fue una de las razones por las que se identificó a los chamanes con las brujas europeas, que también chupaban a los niños, pero para alimentarse con su sangre.

En varios grupos, cuando se encuentran casos graves se solicita la intervención de fuerzas sobrenaturales, como las deidades de la tierra. Algunos chamanes tienen contacto con un dios particular, al cual sirven de oráculo, y curan según las instrucciones de la deidad. Los *chimanes* mames de Ixtahuacán, por ejemplo, para curar acuden a los dueños (espíritus) de la tierra, cuyas epifanías son los cerros, a quienes llaman por su nombre (*witz*, aunado al nombre de un cerro particular). Para invocarlos se colocan en un rincón, se tapan con un chamarro y tal vez ingieren algún alucinógeno; la deidad llega en forma de mariposa (*pacal*), se para en su hombro y le transmite al oído su mensaje, para que el *chimán* lo repita. La voz del chamán se torna más grave o más aguda, de acuerdo con la voz del dios-cerro. Cuando el paciente acude al *chimán*, éste le ordena guardar "dieta", o sea, abstinencia sexual, de tres a cinco días para que esté "limpio" antes de acudir a solicitar la ayuda del cerro; esta ayuda se pide llevando una vela en la mano que es "su sacrificio, su comida", y tocando el cerro tres veces (Ruz, notas de trabajo de campo).

Todos los males que he mencionado son ejemplo muy claro de las enfermedades psicosomáticas que dependen de la concepción del hombre, del mundo y de la vida en una cultura determinada, por lo que sólo las puede curar el chamán que forma parte de esa cultura y que tiene los medios psicológicos adecuados para ello. Como en la época prehispánica, los chamanes constituyen un grupo de especialistas que ocupa el sitio más importante, no sólo en la jerarquía médica, sino en muchas otras, pues son también sacerdotes y autoridades en cuestiones sociales, políticas y económicas. Son, realmente, el sostén y guía de la comunidad.

EL SUEÑO Y LOS SUEÑOS

Un estado de separación cuerpo-espíritu particularmente importante para los mayas actuales (quichés, tzeltales, tzotziles, tojolabales, ixiles, mames, mayas yucatecos y otras etnias) es el del sueño, pues creen que en él se da, como he reiterado, la salida del *ch'ulel*. Las imágenes oníricas se interpretan como las experiencias del *ch'ulel* fuera del cuerpo, que pueden ser buenas o malas; una pesadilla, por ejemplo, es la visión de entidades espirituales hostiles. Durante el sueño, incluso cuando no se ha separado aún del cuerpo, el *ch'ulel* es capaz de ver cosas que en el estado de vigilia no ve. Mientras el cuerpo yace inerte, el *ch'ulel* sale a recorrer distintos espacios; puede llegar hasta las montañas sagradas, donde viven los dioses ancestrales y recorrer otros diversos ámbitos, vive aventuras y se relaciona con los seres sobrenaturales que deambulan en la noche y con los muertos. El *ch'ulel* puede realizar en los sueños todo aquello que le es imposible en el cuerpo. Dicen los tzeltales de Tenejapa, por ejemplo:

> El hombre es más susceptible al daño durante los sueños, porque es cuando el alma, en la oscuridad de la noche, sale a caminar, a vagar por el espacio infinito, hasta los confines del mundo terrenal, muchas veces hasta el inframundo, puesto que el espíritu durante los sueños se siente fuerte, ágil, valiente, no siente cansancio ni pesadez, se enfrenta a peligros nunca imaginados en la vida material, se hace fugaz, puede volar, se siente libre de los sufrimientos de su terrenal cuerpo (Pérez y Gómez, 1986: 151).

Para que al hombre no le suceda nada durante su sueño, estos tzeltales hacen un rezo llamado *yomel*, pidiendo la protección de Dios. En este rezo se hace expreso el dualismo básico del *ch'ulel*, así como su condición de "materia" sutil, intangible e invisible.

> ...estoy pidiendo por sus existencias
> por sus *dos esencias*,
> por sus *dos materias*;
> que no se enreden
> que no se tropiecen con lo malo...
> (Pérez y Gómez, 1986: 151)[8]

Estas **dos materias**, que son esencias, parecen ser el *ch'ulel* y el *lab* o *wayjel*, que salen juntos durante el sueño.

Los tzotziles comparten la idea de que al dormir salen juntos el *ch'ulel* y el *wayjel*. Creen que al mismo tiempo que el *ch'ulel* abandona el cuerpo durante el sueño, el *wayjel* o *alter ego* animal sale de la montaña sagrada y vaga por los alrededores, dejando su seguridad, como el *ch'ulel*; ambos pueden entonces encontrar espíritus malignos que los dañen. Las imágenes oníricas en las que aparecen seres humanos son experiencias del *ch'ulel*, mientras que las que incluyen animales son las del *alter ego* (Holland, 1978: 165). Hay diversas interpretaciones de las escenas oníricas, como

[8] Las cursivas son mías.

veremos más adelante, pero todas ellas se basan en la creencia de que la realidad de los sueños es tan auténtica como la de la vigilia.

Sin embargo, en tanto que el *ch'ulel* está separado del cuerpo, tiene un contacto más directo con los espíritus sobrenaturales: se impregna de las fuerzas benéficas, sacralizándose y adquiriendo sabiduría, pero también recibe las energías maléficas; está a merced de los ataques de los brujos y de los dioses de la muerte, que le pueden ocasionar graves enfermedades y también la propia muerte. Así, el cuerpo para los mayas no es "la cárcel del alma" y la fuente del mal, como para los órfico-pitagóricos y para Platón, concepción que hereda el cristianismo, sino el protector del espíritu. Dice Manuel Arias Sojom:

> Al dormir sale siempre el ch'ulel, que se va lejos. A veces nos despertamos sudando porque nos han perjudicado el ch'ulel. No sé cómo lo siente el cuerpo, porque el ch'ulel está lejos (Guiteras, 1965: 185).

Para los tzotziles, la finalidad del sueño es "vivir una vida completa", "mantenerse vivos", y aquello que explica las penalidades de la vida, como la pobreza, el hambre y la muerte, no está en factores externos, sino en el *ch'ulel*. Los sueños son el medio para "ver en nuestra alma" o para "ver con nuestra alma" (Ruz, 2010: 221).

Entre los chortís hay un dios del sueño, Ah way-n-ix, que es andrógino: la parte masculina lleva el sueño a las mujeres y la femenina a los hombres. Es un dios múltiple, de número infinito y carente de forma. Su función es proporcionar el sueño normal durante la noche, pero puede tener una influencia maligna, ya que es ayudante del dios de la muerte, Chamer; éste no puede matar a un hombre si no está dormido o en coma (salvo en caso de accidente o violencia), por lo que el dios del sueño se encarga de dormirlo cuando llega la hora. Así, la somnolencia diurna se interpreta como la acción del dios del sueño para que muera la persona (Wisdom, 1961: 450).

La separación del *ch'ulel* en estado de sueño es una función normal que todos los hombres viven cotidianamente; como se trata de una parte de la vida tan significativa como la vigilia, los indígenas procuran siempre no sólo recordar y analizar sus sueños, sino también cultivarlos; los niños quichés, ixiles y tzotziles son alentados a soñar y a contar sus sueños al despertar (Tedlock, 1981: 324), para orientar su conducta y ser protegidos en caso de peligro. Calixta Guiteras refiere:

> Todas las mañanas, la madre pregunta a sus vástagos acerca de los sueños que cada uno tuvo: "¿Qué tal dormiste? ¿No le hiciste daño a tu alma?" Si los sueños fueron malos, ayuna y reza con su hijo En ocasiones la criatura sueña que trepa a un árbol, o corre por la orilla de un arroyo, o que está en la selva. Estas son manifestaciones oníricas normales y no se las teme; su alma animal lleva una vida de naturaleza. Si el niño sueña que otro se lo ha comido, o que ha sido lesionado o muerto, témese por su vida, y se toman medidas para evitar que se enferme y fallezca (Guiteras, 1965: 109).

Esto significa que los sueños son también anuncios de sucesos futuros que pueden ser vistos por el alma cuando está separada del cuerpo, lo cual expresa la idea de la simultaneidad de los tiempos.

Respecto de los ixiles, el soñar tiene mucha importancia en la vida. Cuando se levantan en la mañana, se preguntan unos a otros "¿Estás bien? ¿Tuviste sueños?". Dicen Colby y Colby (1986: 63-64):

> Los sueños son el medio privado para que el ixil ordinario reciba instrucciones y mensajes del poder sobrenatural o de sus antepasados. Si un peligro amenaza a una familia, varios miembros pueden soñar acerca de las causas posibles, y buscar ayuda en consecuencia. Mientras que los sueños inofensivos o favorables a menudo son interpretados por el propio soñador o por un pariente o amigo de mayor edad, los sueños más complejos o amenazadores son presentados en toda forma al intérprete profesional de los sueños, el contador de los días.

Conformarse con la sola interpretación personal o familiar cuando los elementos, aunque se sepan portadores de cargas nefastas, son confusos, equivale a arriesgar la vida de los seres queridos o la propia. Sobre esto último parece haber total consenso. Barbara Tedlock registra que en Momostenango (departamento de Totonicapán, Guatemala) los sueños son compartidos informalmente con familiares y amigos, y formalmente en los grupos sociales, pero aquellos que tienen que ver con la deidad se cuentan en círculos más restringidos y se discuten en detalle con los "cuidadores de los días", que son los intérpretes oficiales de sueños (1992: 116).

Y Mario Ruz asienta: "es sabido que, al igual que ocurre con ciertos animales agoreros, también hay sueños 'ociosos', meras 'locuras del alma'"; la expresión tzotzil es *svovil bebʼuleltik,* "la locura de nuestra alma'". Estos sueños dificultan sobremanera su interpretación y, de hecho, "podrían estar anunciando estrictamente nada". Para saberlo resulta imprescindible acudir a un especialista, como el *balbastix* quiché, en el pueblo de Nebaj, quien es el único capaz de revelar el mensaje de un sueño complejo empleando el calendario y los miches (semillas de colorín o *Erytrina coralloides*). Y sólo él puede interpretar los sueños porque para llegar a ser *balbastix* es requisito imprescindible soñar con ello 10 o 12 veces (Ruz, 2010: 221) y además tener la experiencia de la adivinación.

Esta idea de sueños vanos y sueños verdaderos, se encuentra también entre los nahuas tanto antiguos, como actuales, como he destacado en los Capítulos I y II.

EL SUEÑO Y LAS INICIACIONES CHAMÁNICAS

Aunque el sueño y los sueños son muy importantes para los mayas actuales, sólo los chamanes controlan realmente el mundo de los sueños y lo utilizan para comunicarse con las divinidades en los espacios sagrados, adquirir conocimientos y autoridad intelectual, y asimismo lograr facultades sobrenaturales, como ocupar el cuerpo de un animal o ascender hasta un cometa, una bola de fuego o un rayo, e identificarse con él.

En realidad, el sueño está ligado a todas las actividades de los chamanes, desde el anuncio de su "don" y sus iniciaciones, hasta sus funciones de adivino y curandero. Los chamanes son los únicos seres humanos ca-

paces de manejar sus sueños, a través de los cuales se inician y aprenden día a día.

> El sueño nunca olvida —afirma Manuel Arias—. Por eso aprendí como 'ilol el rezo, y así aumenta, y soñamos más y más. Mientras más sabemos y más tenemos gusto en aprender, soñamos más, soñamos todo (Gómez, 1965: 185).

Esta afirmación de Manuel revela que los chamanes mayas ejercen el sueño controlado o sueño lúcido,[9] y por medio de esa forma de liberación de su *ch'ulel* descubren sus capacidades y se inician en sus funciones de adivinos, curanderos y brujos.[10] Entre los tzotziles, tzeltales, choles, ixiles, quichés, zutuhiles y mayas yucatecos, por lo menos, los hombres destinados a ser chamanes reciben el aviso de la elección de los dioses, así como la instrucción, en sus sueños o en estados semejantes. Dice Pozas:

> El que es Ilol (curandero), ejerce porque ha sido escogido por Chultotic [el Sol]. Cuando alguien ha sido escogido para ser Ilol, se pone en trance; duerme, sueña, siente que está muerto, que es arrebatado para ser enseñado a curar. Algunos Iloles, para recibir el cargo, se desmayan, tres, cinco o seis veces... (Pozas, 1977: 211)

Los tzotziles de San Andrés Larráinzar creen que los poderes, tanto de la hechicería como de la curación, se adquieren de la misma manera: un ser sobrenatural revela sus conocimientos y dota de sus poderes ocultos a un hombre durante sus sueños.

A veces el propio soñante tiene un accidente que se le revela en sueños, y ése es el anuncio de la elección divina. Hidalgo Pérez relata la iniciación de un curandero tzotzil, llamado Andrés González, del siguiente modo: cuando era joven empezó a tener fracturas; después de la primera, se le presentó alguien en sueños y le preguntó que si quería ser huesero; cuando aceptó, la aparición le dijo que debía tener tres fracturas, y así fue; la última ya fue curada por él mismo, lo que indicó que había recibido la misión de ser un huesero (Hidalgo, 1985: 44).

Otras veces es la enfermedad de un familiar lo que hace que un hombre tzotzil recuerde algún sueño en el que fue elegido como curandero. El sueño pudo haberse dado muchos años antes y casi siempre es el mismo: los dioses ancestrales de la montaña sagrada, donde habitan el *wayjel* y el doble *ch'ul* del futuro chamán, llevan al *ch'ulel* a unas estancias especiales donde le revelan los rituales curativos. El *ch'ulel* pasa entre filas de enfermos y se le va enseñando cuáles son curables y cuáles no. Él debe aprender a sanar sólo a los curables, pues si sana a alguno destinado a morir, la familia lo acusa de brujería y puede atentar contra su vida (Holland, 1978: 133, 180-1). Si después del primer sueño la persona no se declara curandero, tendrá otro, hasta que lo haga, y si no lo hace, los dioses lo castigarán (Holland, 1978: 172).

[9] Ver Introducción, IV.
[10] Ver Scarpa, 1972.

Hay varios tipos de curanderos entre los tzotziles; los que se pueden considerar chamanes son el *mesanto* y el *h'ilol*. Este se ocupa de problemas del *ch'ulel*, del cuerpo y de brujería, y el *mesanto* es el que sirve de oráculo a una deidad de la tierra que lo elige y se le aparece en un sueño, o le habla desde una pequeña caja negra que tiene en su choza; el dios y el curandero hacen un pacto: el primero le ayuda a curar y el segundo, lo venera (Holland, 1978: 200).

Desde el siglo XIX se tiene noticia de este tipo de oráculos entre los tzotziles. A finales de 1867, pobladores de Chamula, Mitontic y Chenalhó empezaron a congregarse para venerar una colección de "piedras parlantes" mágicas descubiertas cerca de Tzajalhemel por Agustina Gómez Checheb, una mujer chamula. A Checheb se unió Pedro Díaz Cuzcat, fiscal de Chamula, declarando que él también las había escuchado y que se les debía construir un santuario. Al año siguiente, el santuario recibía grandes multitudes y se había convertido también en un centro comercial, por lo que Díaz Cuzcat fue apresado por los gobernantes ladinos, que temían un levantamiento; los indios llegaron hasta San Cristóbal para pedir su liberación, y argumentando que se trataba de una rebelión, los sancristobalenses sofocaron a los indígenas por medio de las armas (Rus, 2002: 146). En la Guerra de Castas fueron famosos estos oráculos de los dioses, principalmente, la "Cruz parlante" de Xcacal Guardia, centro religioso de la guerra.

Volviendo a las iniciaciones de los chamanes actuales, a partir de su primer sueño, el elegido empieza a adquirir la capacidad de controlar los subsiguientes. Dice Holland que "el que sólo ha tenido su primer sueño sabe menos que el que ha tenido varios. Con el correr de los años, el curandero tratará de adquirir más conocimientos, logrando tener los sueños adecuados" (Holland, 1978: 208). Es decir, que los conocimientos sólo se logran por medio de los sueños, y éstos pueden programarse a través de un entrenamiento.

Entre los pedranos y los zinacantecos encontramos la misma idea. Estos últimos afirman que el hombre destinado a ser chamán sueña tres veces que su *ch'ulel* ha sido llamado ante los dioses ancestrales de la Gran Montaña Mayor. En el primer sueño, que por lo general ocurre cuando la persona tiene diez o doce años de edad, el *ch'ulel* de un Mayor sobrenatural se aparece ante el del novicio y le indica que lo acompañe a la casa del Alcalde, dentro de la montaña. El Gran Alcalde sobrenatural está sentado en el extremo este de una mesa larga, donde también se encuentran los *chuleletik* de los demás chamanes del pueblo, en orden de importancia. El iniciando se inclina ante ellos; se arrodilla en el extremo oeste de la mesa, y el Alcalde le pregunta si ya está preparado para ser chamán. Él debe responder que sí, pues de lo contrario, morirá. En seguida, le dan velas y flores, así como lo necesario para una curación y las instrucciones del ritual. Vestido con una túnica ceremonial negra que le ha dado el Alcalde, vuelve a arrodillarse, mientras el funcionario más antiguo le hace la señal de la cruz sobre la frente para indicar que ha sido aceptado. Luego se introduce a un paciente para que el novicio diagnostique su enfermedad y efectúe la ceremonia de curación apropiada, en presencia del Alcalde y los chamanes. El segundo y el tercer sueños, que se presentan alrededor de un año

después, son iguales, con la única diferencia de los pacientes, que tienen enfermedades, edades y sexos distintos (Vogt, 1979: 52).[11]

Con los detalles del sueño iniciático se expresa de qué manera piensan los tzotziles que se pueden controlar las acciones del alma cuando abandona el cuerpo durante el estado de sueño, ya que se ha de soñar un estricto ceremonial inalterable: escenas oníricas predeterminadas y uniformes.

Anselmo Pérez Pérez, chamán de Zinacantán y escritor de cuentos, me relató su propia experiencia:

> Desde los seis años me ordenaron que debía ser curandero, pues lo traía de nacimiento. A los seis años soñé que llegó un señor a darme flores, velas, un incensario, sal espiritual de Ixtapa, las yerbas, y canastos para guardar todo; también traía sangre en un platito y me hizo meter ahí un dedo para aprender a pulsar. En otro sueño vinieron a traerme para llevarme junto a los *totilme'iletik*. Entré en una casa y ahí estaban todos y también los otros curanderos. Me presentaron y explicaron a los *h'iloles* y parteras diciendo: "ese muchacho será mejor que ustedes". Me recibieron bien; me dieron un bastón de *bish* (bambú) y me dijeron que con ese iba a curar la enfermedad; me enseñaron las yerbas que estaban sobre una mesa. Aguanté el miedo y a los doce años empecé a curar. Los que no han soñado, no pueden curar.

También las parteras y los parteros, *jalkilal hposhil*, "curandero hermano mayor" son chamanes. Las parteras tradicionales de diversas etnias nacen con el "don" y luego adquieren "poder", a través de un rito iniciático y enseñadas por un pariente mayor. Otras tienen una muerte iniciática, simbolizada por una grave enfermedad que las deja semiconscientes, y también se inician durante el sueño, en el que el *ch'ulel* se separa del cuerpo y recibe las enseñanzas del oficio por parte de los espíritus de otras parteras, en otros espacios de la realidad, como las cuevas o el inframundo. Del mismo modo que los demás chamanes, no pueden resistirse al llamado divino (Nájera, 2000: 113-123).

Los ch'oles de Tumbalá tienen una manera muy semejante de iniciarse: en un sueño se aparece un santo y revela el "don" de curar. Un chamán relata que tuvo seis sueños semejantes y luego fue obligado a entrar en cuevas para soñar ahí y conocer el poder de las medicinas. Después de esto se dirigió a los templos de Bachajón, Chilón, Tumbalá y otros sitios a hacer las siguientes promesas: gastar, encender velas y conocer la esencia de las medicinas, pues así se lo habían pedido en los sueños. Finalmente soñó que curaba a un enfermo y aprendió a convocar a los malos espíritus precisamente para defenderse de ellos (Pérez Chacón, 1988: 135-136).

Los *hmenoob* mayas también reciben la confirmación de que poseen el "don", que les han otorgado los dioses, o sea "su destino", a través de un sueño, aunque también pueden conocer esa elección divina por sobrevivir a la caída de un rayo o por una enfermedad grave que sólo se cura entregándose a su destino como chamán (Hirose, 2008: 33).

Y entre los ixiles un hombre se vuelve rezador (chamán) soñando los veinte nombres de los días del calendario, que son sagrados; el informante de Colby y Colby, llamado Shas, relata:

[11] Ver Arias, 1985: 81, y Pérez López y Ramírez Méndez, 1985: 74.

> Nadie me instruyó acerca de los días; simplemente soñé con ellos, y luego fui a preguntar al rezador qué significaban los sueños... después de mis plegarias vinieron más sueños. Soñé con toda clase de cosas. Soñé que estaba volando. Me elevé por el cielo y miré hacia abajo, con los pájaros, y volé alrededor. Atravesé una montaña, volando... en mi sueño... *Supongo que fue porque mi [illegible] se me había dado* (Colby y Colby, 1986: 77).

Así, el "vuelo chamánico", característico de todos los chamanes del mundo, se le reveló por primera vez a Shas a través de un sueño.

Los médicos antiguos de Tzo'ontahal afirman que recibieron la orden de ser curanderos durante un sueño, en el que Dios les habló (Nash, 1975: 155), coincidiendo así con las ideas que he destacado acerca de la elección divina del curandero.

Los zutuhiles llaman al chamán *zahorín* o *ahkun*. Veneran a una deidad llamada Maximón, que se formó con las figuras de Mam, el viejo dios maya del mal; Pedro de Alvarado, conquistador de Guatemala, y Simón Judas. El dios es protector de los asuntos sexuales, defensor contra los ladinos y patrono de los brujos y curanderos. Maximón, que puede relacionarse con San Pedro, tal vez por la identificación de este santo y Pedro de Alvarado, llama a los hombres para ser *ahkunes* o chamanes causándoles una especie de locura que puede ocasionar la muerte si no acuden al llamado (Mendelson, 1965: 121). Uno de ellos declaró:

> Cuando yo tenía veinte años de edad no tenía esposa... tuve algunos sueños en los cuales Don Pedro [Maximón] se me apareció y me dijo que debía ser su mozo [sirviente] y recitarle tales y tales plegarias. Pero yo era muy joven y estaba muy asustado y no quería aceptar mi mesa [mesa con objetos sagrados para las ceremonias chamánicas]. Me volví loco durante tres días y noches: era como si una nube descendiera sobre mí y yo anduviera desnudo y dijera muy malas palabras y estuviera de un humor terrible, hasta que me di cuenta de que debía aceptar la mesa, porque había oído que si uno no la acepta, se muere (Sharon, 1980: 222).

Aquí el castigo por no acatar las órdenes divinas recibidas en el sueño es la locura y la muerte. En el estado de sueño se aprenden las oraciones y luego el *ahkun* escucha secretamente a otro mientras efectúa los ritos, y practica solo en cuevas y cerros.

Los quichés de Momostenango, por su parte, creen que diez de los veinte nombres de días del calendario dan a los nacidos en ellos una clase de 'alma' llamada "rayo", que les permite recibir mensajes del mundo natural y sobrenatural. Sólo estas personas pueden convertirse en chamanes, intérpretes de sueños, y su iniciación consiste en recibir de los dioses una enfermedad o tener una serie de sueños en los cuales se manifiestan el cuerpo relampagueante, la parafernalia divina o los sitios religiosos, en forma simbólica. Por ejemplo, soñar un lago significa tener cuerpo relámpago; el maestro de iniciación debe enseñar a su discípulo a interpretar esos sueños (Tedlock, 1981: 316 y 321).

Entre los quichés actuales, otros chamanes son los *chuchkajau*, descendientes de aquellos *kachuch, kakajaw*, "nuestra madre, nuestro padre",

mencionados en los textos indígenas del siglo XVI. Los *chuchkajau* son hombres con poderes sobrenaturales, cuya profesión consiste en la adivinación, la brujería y ser mediadores entre los hombres y los antepasados deificados, para resolver todos los problemas de la vida. Son expertos en el manejo de las fuerzas misteriosas, que llevan a cabo ceremonias para otros mediante un pago. La profesión no es exclusivamente masculina, pero hay muchos más chamanes que chamanas.

En cuanto a sus iniciaciones, no cualquier persona puede llegar a ser un *chuchkajau*, sino sólo aquellos elegidos por los dioses que reciben un mensaje a través de sus sueños o de una enfermedad. Cuando alguien es llamado no puede negarse a entrar en la profesión, pues si lo hace, muere. El elegido debe llevar a cabo una ceremonia de iniciación que dura ciento ochenta días y que consiste en diversos ritos y sacrificios, así como la instrucción al iniciando por parte de un *chuchkajau*. El maestro enseña al discípulo el arte de la adivinación, el simbolismo del calendario ritual y los ritos curativos, entre otros. Al final de la ceremonia de iniciación, el nuevo chamán recibe un envoltorio sagrado y las instrucciones para usarlo y cuidarlo (Bunzel, 1981).

Un chamán maya yucateco o *xamani* (como a veces se designan ellos mismos)[12] de Bolonchén le refirió a Javier Hirose un rito iniciático, en el que se obtiene el *saastún*, piedra sagrada de adivinación, para convertirse en chamán. El rito consiste en realizar un recorrido a través de una pirámide (en *Kabah*, *Chichén Itzá*, *Sayil* o *Tohkok*) o en el interior de un cenote (como el *X-tacumbil Xunáan*, cercano a Bolonchén). Este viaje chamánico se realiza en estado de sueño, pero físicamente se inicia en un sitio (en este caso Bolonchén, Camp.) y al terminar, el iniciado se despierta en otro, a varios kilómetros de distancia (Maní, Yuc.). El *saastún* se encuentra en el centro de la pirámide, y para llegar a este sitio se ha de superar una serie de pruebas: serpientes, fuego y un pantano de azufre [elementos que asocian este sitio, símbolo del inframundo, al infierno cristiano]. Una vez en el centro, el "dueño" de los *saastunoob* le pregunta para qué quiere la piedra: para tener poder, para curar o para venderla. En función de la respuesta el chamán tendrá que tomar el camino indicado y regresar por el mismo sendero, sorteando los mismos peligros. "De no lograr pasar las pruebas, el chamán deberá regresar y si duda o tiene miedo corre el peligro de quedar convertido en piedra o que la puerta se cierre y ya no pueda salir" (Hirose, 2008: 53).

Se trata claramente de un rito iniciático de muerte y resurrección: el interior de la pirámide y el cenote son símbolos del inframundo, y éste es el sitio de la muerte. La preparación para el viaje son ritos de entrada o liminares, de ayuno y abstinencia sexual.

En el *saastún* sagrado no sólo se puede "ver" y adquirir sabiduría, sino que es un amuleto protector de la familia ante los brujos, y aquel que

[12] También se llaman "videntes": personas que ven "lo que no ve el humano" (Hirose, 2008: 31). Del mismo modo, los antiguos chamanes quichés y cakchiqueles se denominaron a sí mismos "nawales", por influencia náhuatl, y también varios otros chamanes actuales.

toma un *saastún* sin una finalidad justificada, a los pocos días muere, ya que la piedra (a la que a veces llaman esmeralda) se lleva su espíritu. El *saastún* se debe cargar de energía alimentándolo con *saka'*, y sumergiéndolo en alcohol para limpiarlo de impurezas (Hirose, 2008: 52).

El *hmen* tiene además un maestro que le enseña a preparar el recinto para sus curaciones. Ahí, va formando su "cuerpo celeste" con objetos que recogerá en sitios arqueológicos (vestigios de figurillas, piedras y otras cosas), considerados sagrados, por lo que le ayudarán en su trabajo. También formará su "muñeco" con tres clases de tierra y plantas, que envolverá en un trapo. El muñeco desaparecerá y luego le indicará al chamán a cuál sitio arqueológico debe ir a buscarlo y ahí debe realizar una ceremonia para que el muñeco, ya convertido en espíritu, le ayude en las curaciones cuando lo necesite, mediante la realización del mismo rito. Asimismo, puede contar con otros espíritus compañeros, que se pueden manifestar como un niño, un anciano o una mujer; si es una mujer, ella deberá vestirse de blanco y adornarse con flores perfumadas (Hirose, 2008: 53). También en la época prehispánica los chamanes recibían ayuda de una o varias mujeres, como se asentó en el Capítulo III.

En Tepoztlán, Morelos, hallamos la misma idea: un chamán que entrevisté, Don Miguel Torres, me dijo que tenía varias compañeras, entre ellas, su mujer, que le ayudaban a curar separando su espíritu del cuerpo e internándolo en el cuerpo del enfermo para ver la dolencia. Y fue famoso otro chamán, Don Rosas, que curaba con 12 muchachas que siempre iban vestidas y adornadas igual.[13] También relata la existencia de un viejito sobrenatural relacionado con los chamanes; esta idea se encuentra en muchas etnias, tanto mayas como nahuas.

Un poderoso *nojoch hmen* de Tiholop, Yucatán, Don Juan Bautista Dzul (Figs. 1 y 2), me relató su iniciación de la siguiente manera:

> Yo quise aprender cómo se ponía la "mesa" [altar], en la que ponían su *saastún*. Mi tío era *hmen* y yo me coloqué detrás de él escuchando el rezo. Vi que tenía su *saastún* y que éste le respondía. Cuando mi tío murió, yo lo soñé; me dijo que me iba a entregar una mesa y una comida [ritual]. Llegamos a donde iba a ser la comida, que es de *uajik'ool*, "comida de milpa". Me dejó la responsabilidad, pues me había enseñado cómo había que rezar. En el sueño, cuando yo rezaba, mi tío respondía. Un mes después volví a soñar con mi tío, yo ya estaba oficiando la ceremonia de *loj* o de protección del pueblo. Así aprendí.

Por otra parte, los mayas de Quintana Roo creen que para iniciarse en la profesión de *hmen* no se requieren ceremonias especiales, sino sólo recibir las enseñanzas de alguien que sepa. Aquí los sueños parecen no estar tan relacionados con el chamanismo como entre los mayas de Yucatán, de Campeche, de Chiapas y de Guatemala. El aspirante se convierte temporalmente en ayudante de un chamán, y cuando los Yumtzilob o deidades del bosque consideran que ya está capacitado, le envían a través de un



Figura 1
Don Juan Bautista Dzul
nojochh'men de Tiholop, Yucatán
(fotografía de Mercedes de la Garza)



Figura 2
Don Juan Bautista Dzul, *nojochh' men* de Tiholop, Yucatán, frente a su mesa o altar, mostrándome su *saastún*
(fotografía de Mercedes de la Garza)

[13] Ver Capítulo II.

Balam o espíritu guardián los objetos sagrados que empleará. El Balam se aparece al iniciando en forma de un viejecito que habla y viste como maya, en algún lugar solitario y en un momento imprevisto (Villa Rojas, 1978: 220). Este es el momento iniciático del contacto con los seres sobrenaturales, que equivale al sueño o al encuentro con una sierpe en otros grupos. Y sobre los nahuas, el chamán Miguel Torres de Tepoztlán, Morelos, me comunicó que su iniciación también se produjo con la aparición de una figura junto a su cama; afirma que cuando aparece un viejecito con gabán, morralito y sombrero, es el demonio que le anuncia a uno que será brujo.

Además, hay para los chamanes mayas yucatecos una ceremonia peculiar que se realiza cada dos años y que tiene un sentido de purificación y de renovación de los poderes sagrados. Se llama *U-Lobil-Ah-Kin,* "La redención o rescate del sacerdote". Después de ella se da un periodo de reclusión, que empieza la noche de un viernes en la iglesia particular del *hmen*; tras una limpieza ritual, el sacerdote permanece encerrado durante nueve días, en los que no puede tratar con mujeres. Luego va a su milpa, donde ofrece *sacab* (*saka*) —bebida de maíz, agua y cacao— a los guardianes de ella, y puede volver a su casa (Villa Rojas, 1978: 220-1).

El hecho de permanecer encerrado durante nueve días equivale a la muerte iniciática, como el ser tragado por una serpiente, ya que el nueve es el número asociado con el inframundo y, por tanto, con la muerte y con la serpiente ctónica de ese sitio, la *ochkán*; asimismo, equivale al viaje al interior de la pirámide o el cenote. Pero también significa renacimiento porque nueve son los meses de la gestación humana. Entre los quichés, al hombre se le llama "un ser de nueve lunas, un ser de nueve estrellas", debido a que el embarazo dura nueve meses (Shultze-Jena, 1947: 74). Se trata, por tanto, de un nuevo nacimiento.

Entre los quichés, la persona destinada a ser chamán intérprete nace con una materia sutil llamada "rayo", como he dicho antes, y luego recibe de los dioses una enfermedad o tiene una serie de sueños en los cuales se manifiestan el cuerpo relampagueante, la parafernalia divina o los sitios religiosos, en forma simbólica (Tedlock, 1981: 321).

Un ceremonial de iniciación de un *chuchkajau* quiché, recogido por Ruth Bunzel en Chichicastenango, consiste, a grandes rasgos, en lo siguiente: un hombre se enferma y acude ante un *chuchkajau*; éste adivina por medio de su *tzité* (semillas de colorín) y comunica a los padres que el muchacho está enfermo por no haber cumplido con su destino de ser chamán. Los padres preguntan entonces a su hijo si ha tenido revelaciones en sus sueños, y el muchacho responde que una vez soñó que estaba haciendo adivinaciones delante de una mujer, y en otra ocasión, que estaba quemando incienso ante la puerta de una iglesia. Los padres deducen que por eso ha enfermado y deciden llevar a cabo las ceremonias iniciáticas, para lo cual eligen al mejor chamán como instructor. Están ciertos de que si su hijo no ingresa a la profesión, morirá. Así como se recibe en un sueño la orden de ser chamán, se sueñan las demás señales de los dioses, incluyendo la aceptación de las ofrendas (Schultze-Jena, 1947: 93).

Las ceremonias iniciáticas son nueve, número sagrado asociado con el inframundo y, por tanto, con la muerte, desde la época prehispánica, como

se destacó antes; pero como el inframundo es el vientre de la madre tierra, también se relaciona con el renacimiento, que dura nueve meses. Ello podría expresar, simbólicamente, la muerte iniciática necesaria para convertirse en chamán, pues toda iniciación implica morir de la vida profana para renacer a una vida religiosa. Durante las ceremonias se hacen visitas a los montes sagrados y a la iglesia, pronunciando oraciones, entregando ofrendas a las deidades y bebiendo aguardiente. Los padres tienen una importante participación en los ritos, tal vez porque la iniciación simboliza volver a nacer.

En la novena ceremonia, el *chuchkajau* saca su *varapunta*, pide un vaso de aguardiente y echa en él las semillas; luego las saca, divide en dos partes el aguardiente y lo da a beber al iniciando y a su esposa (la cual obtiene así ciertos poderes para participar como ayudante, del mismo modo que las señoras de los gobernantes-chamanes en la época prehispánica y muchas esposas o compañeras de los chamanes actuales). En seguida, hacen rezos y ofrendas. Al final, se queman cohetes y fuegos artificiales, se bebe y se come abundantemente, participando todos los familiares y los vecinos. La ceremonia iniciática no es, por tanto, una experiencia solitaria, sino una fiesta comunitaria.

Cuando el acto termina y se ha entregado al iniciado su propia *varapunta*, el *chuchkajau* le dice que si tiene sueños puede ir a consultarlo para que entre los dos encuentren sus significados mediante la *varapunta*. Es decir, que el nuevo chamán se ha convertido en un intérprete de sueños, lo cual será uno de los aspectos centrales de su profesión. Después, principia ya a hacer las ceremonias de su oficio (Bunzel, 1981: 381-403).

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

Una de las funciones principales de los chamanes fue la interpretación de los sueños para adivinar la causa de las enfermedades, el futuro, el paradero de personas y cosas perdidas. Varios investigadores han estudiado la interpretación de los sueños en los mayas actuales, como Barbara Tedlock y Duncan MacLean entre los quichés, Robert M. Laughlin entre los tzotziles de Zinacantán y Robert D. Bruce entre los lacandones. Los dos últimos consideran que hay tres reglas principales para interpretar los sueños: 1. El sueño puede representar el reverso de lo que sucederá en el estado de vigilia. 2. Puede ser una imagen metafórica de eventos futuros. 3. Puede ser la representación directa de eventos futuros. Tedlock dice que encontró esas reglas entre los quichés, y añade que los momostecanos someten los textos de sueños a interpretación en niveles intratextuales, contextuales e intertextuales. El nivel intratextual es el del sueño solo; el contextual, del sueño y los eventos o circunstancias de la vida del soñador, y el intertextual es en el que se combina el texto del sueño y su contexto con lo que dicen los movimientos de la sangre y con otros sueños; aquí la función del sueño se interrelaciona con mitos y rituales. Estas tres formas de interpretación se enseñan al iniciando de chamán durante su aprendizaje (Tedlock, 1981: 313).

Así, la interpretación de los sueños varía según el soñador, afirma Tedlock; si un hombre común sueña un caballo, significa ataúd o muerte suya;

pero si un chamán sueña que es cazado por un caballo u otro gran animal doméstico, significa que es llamado hacia un relicario o *warabalje*, "el lugar de sueño de la casa", una pequeña caja donde se guardan ofrendas. En ambos casos hay una conexión con la muerte: para el hombre ordinario la caja de madera o ataúd; para el chamán la caja relicario. En el caso del soñador común, el sueño indica que él o alguien de su familia morirán, y en el caso del chamán significa que debe realizar rituales religiosos.

La autora menciona el estudio de Jackson Steward Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures*, de 1935, donde se propone la distinción entre sueños individuales y sueños inducidos por patrones de conducta determinados. Estos últimos reflejan la relación del soñador con lo sobrenatural y ocurren sólo cuando los requerimientos culturales obligan a aislamiento, autosacrificio, ayuno y otras prácticas ascéticas; estos sueños se conforman a estereotipos. El contenido de los sueños individuales puede consistir en puros fenómenos subjetivos, aunque también reflejen la cultura del soñador. Tedlock sostiene que en el caso quiché esa diferencia no es de contenido, sino de interpretación, por lo que los sueños de "patrón cultural" con su "relación con lo sobrenatural" no son necesariamente un fenómeno distinto del sueño ordinario (Tedlock, 1981: 321-2).

Yo doy la razón a Lincoln, precisamente porque esos que él denomina "sueños inducidos por patrones de conducta determinados" son los llamados "sueños programados" o "sueños lúcidos" a nivel universal (LaBerge, 1990). Es evidente que algunos sueños entre los grupos mayances, fundamentalmente los de los chamanes, que se ejercitan en el control de los sueños, sí son estereotipos culturales, como los sueños iniciáticos que he destacado arriba, los cuales siempre presentan los mismos elementos, por ejemplo, una gran sala donde están los dioses ancestrales y los *chuleletik* de los chamanes, en la que entra el novicio a recibir la instrucción para adivinar y curar. Este tipo de sueño, predeterminado y uniforme, no lo tiene un hombre ordinario, sino sólo aquel que ha sido elegido por las deidades para ser chamán, o sea, el hombre que ha entrado en contacto con las fuerzas sobrenaturales y que está adquiriendo, o tiene ya, el poder de controlar sus sueños. Son los sueños que practican todos los chamanes a nivel universal.

Por otra parte, de acuerdo con los datos que hemos reunido sobre tzotziles, quichés, tzeltales, pokomames, chortis y otros grupos mayances, aquí puedo afirmar que las imágenes oníricas no sólo son premoniciones, o sea, anuncios del futuro, como afirman los autores citados, sino también, y sobre todo, acontecimientos presentes, es decir, que se están viviendo en el momento del sueño; si se sueñan acontecimientos pasados, se están volviendo a vivir como si fueran presentes, y si el sueño anuncia el futuro, ese futuro es presente en el momento del sueño, pues en esa otra dimensión de la realidad **los tiempos son simultáneos**. Así, yo encuentro las siguientes significaciones de los sueños: 1. Son comunicación actual con los dioses, con los muertos con los espíritus de otros hombres vivos, con las almas innatas, con el propio *alter ego* animal y con las fuerzas maléficas que producen enfermedades, aunque reflejen un momento del pasado. 2. Son premoniciones de acontecimientos futuros, que también

se convierten en actuales en el momento de soñar. En todos los casos, los sueños pueden ser metafóricos o no.

Dicho de otro modo, los sueños no sólo son considerados como otra realidad vivida por el hombre **en el momento mismo del soñar**, sino también como anuncios de sucesos futuros, que pueden ser "vistos" por el espíritu cuando está separado del cuerpo. Ello no parece significar que el futuro está predeterminado o que el espíritu "viaje" al futuro o al pasado, sino que los tiempos, que en la vida corporal son sucesivos, fuera del cuerpo **son simultáneos**. Por eso dice MacLean que "para el soñador, pasado, presente y futuro fluyen juntos en el reino de un tiempo y un espacio indeterminados" (1984: 399); ese reino es el de la noche, es el de las dimensiones a las que el hombre sólo puede internarse en los estados de sueño y de éxtasis, es decir, con el espíritu separado del cuerpo.

Y el hecho de que los sueños tienen que ser interpretados nos habla de un carácter simbólico de las imágenes oníricas, que en los diversos grupos mayances es de una gran complejidad. Por ejemplo, soñar con mujeres que seducen, anuncia un mal: el sometimiento del hombre a la mujer; soñar toros, caballos o perros que atacan significa recibir un daño por brujería. Y algunos significan lo contrario de la anécdota o la imagen: soñar una milpa estéril anuncia una buena cosecha; soñarse enfermo expresa que no habrá enfermedad. Los sueños se denominan *way* o *wayel*, y se relacionan con *lab*, visión o agüero que se manifiesta durante el sueño.

Sueños de experiencia actual

El propio Laughlin, paradójicamente, reconoce que las imágenes oníricas no son para los mayas sólo anuncios del futuro o visiones actuales del futuro, sino fundamentalmente acontecimientos que ocurren mientras se está soñando. Así, dice:

> ...en Zinacantán no se considera a los sueños como meros presagios abstractos, como meras profecías que se realizarán en el futuro, sino que, más bien, se cree que son visiones del alma en acción real, en directa comunicación con las almas de los otros mortales y con la divinidad (Laughlin, 1980: 405).[14]

Y en efecto, es esa la principal significación de las representaciones oníricas para los mayas, fundamentalmente porque los sueños, antes que ser realizaciones psíquicas de deseos insatisfechos y reprimidos, o rememoraciones de traumas pasados, como los interpretó Sigmund Freud, son concebidos por ellos como una realidad vivida por el espíritu humano **fuera** del cuerpo, es decir, espacialmente fuera, y temporalmente, en un tiempo intemporal, valga la paradoja.

El estado de sueño, así como el de éxtasis, es la forma más directa de comunicarse con los dioses porque éstos también son espíritus. Ya hemos destacado cómo los dioses comunican a un hombre en el sueño que ha

[14] Ver MacLean, 1984: 399.

sido elegido para ser chamán; lo hacen con diversas imágenes, como verse quemando incienso, haciendo adivinaciones o curando (Bunzel, 1981: 384). Después, la iniciación de los chamanes consiste principalmente en presentarse en espíritu frente a los dioses ancestrales de la montaña sagrada para recibir las enseñanzas del oficio. "Es con el alma que aprendemos", dice el chamán tzotzil Manuel Arias (Guiteras, 1965: 135). Del mismo modo se entra en contacto con otras divinidades: el mismo chamán relata que cuando la deidad de la tierra se le aparece en sueños adopta la forma de una mujer, y si sueña a un tío o un viejito antepasado, es el 'Anjel (dios del rayo) o algún santo que establecen comunicación con el hombre para darle algún mensaje (Guiteras, 1965: 183-4).

Los pokomames, por su parte, consideran que los santos (que son deidades) se presentan en los sueños de los chamanes para comunicarles sus deseos o sus estados emocionales, como tristeza o felicidad, y para ayudar a los hombres. Los chamanes transmiten esos mensajes a las personas comunes, por lo que son los intermediarios entre los hombres y los dioses (Reina, 1973: 165).

Y entre los chortís, por ejemplo, se realizan ceremonias de cacería dirigidas al dios venado, Señor de los animales, para pagarle la presa y obtener información sobre su paradero. Antes de salir, el cazador debe tener un sueño en el que la deidad le indica cuál es el precio, y él debe quemar tantos granos de copal como pesos cueste la presa. A veces, el sueño no llega, entonces el cazador paga a un padrino experto en soñar, para que él sueñe en su lugar y así poder recibir el mensaje del dios, pues si el sueño no se presenta, no sale de cacería (Wisdom, 1961: 96).

También en el estado de sueño se produce la comunicación con los espíritus de los muertos; ésta generalmente se considera perjudicial, pues el muerto que se presenta en sueños busca casi siempre hacer el mal: enfermar de susto a alguno que fue su enemigo en vida. Unas veces, el espíritu aparece en forma humana y otras, en forma de un animal aterrador; la gente procura evadir estos contactos no pronunciando el nombre de la persona fallecida durante algún tiempo, y refiriéndose a ella de manera afectuosa para halagar a su espíritu (Wisdom, 1961: 359, 456). El espíritu del muerto también puede acudir en busca de ayuda: Manuel Arias soñó a un muerto que había sido asesinado en un sitio desconocido; el espíritu le indicó dónde estaba su cuerpo y le pidió que lo enterrara boca arriba en el panteón, para poder irse al Winajel, región de los muertos (Guiteras, 1965: 217).

Varios grupos mayances creen en la reencarnación, como se destacó antes: según los tzotziles, los espíritus, después de un tiempo de haber muerto su cuerpo (el mismo número de años que vivieron), vuelven a la tierra. Mientras tanto, visitan en sueños a los vivos, les dan consejos, les piden cariño, los castigan (Guiteras, 1965: 131). También los espíritus de los vivos pueden ir a la región donde están los *ch'uleletik*, que Vogt llama "almas innatas", al lado de los dioses ancestrales, durante el sueño (Vogt, 1979: 38).

En algunos grupos de Guatemala, como los zutuhiles y los quichés, se cree que los muertos revelan a sus familiares en sueños el sitio donde se encuentran: si es bueno, están alegres; si es malo, tristes.

Otra forma de comunicación durante el sueño es con espíritus de personas vivas: en los ritos iniciáticos, el alma se encuentra con las de los otros chamanes de la comunidad que van a la montaña sagrada para participar en la ceremonia. Además, las almas de algunas personas se presentan en sueños para dar algún mensaje o varias almas participan juntas en diversas acciones. Se cree que todo sueño en el que aparecen otras personas es una reunión de espíritus, como lo señalé antes (Guiteras, 1965: 153, 222).

Y a través de sus sueños, una persona puede saber qué animal es su *alter ego*:

> Dice el regidor Pérez Kuin que su *wayjel* es tecolote porque soñó que estaba un tecolote en la punta de un palo y el tiró con su escopeta y llegó la bala en su pie del tecolote, y su propio pie empezó a enfermar al otro día. Así conocen cada uno su wayjel (Guiteras, 1965: 153, 203).

También son sueños actuales aquellos en los que se contraen enfermedades, al entrar en contacto con las fuerzas maléficas: aquí hay una rica simbología, pues esas fuerzas toman formas diferentes. Si se sueña con mujeres que seducen, se está produciendo un daño, pues "es enfermedad la mujer", ya que obliga al alma del hombre a hacer lo que ella quiera (Guiteras, 1965: 221). Muchas imágenes oníricas son símbolos de enfermedades,[15] por ejemplo, los toros, los caballos, los perros y otros animales aliados de los brujos aparecen en sueños atacando, lo que significa un daño por brujería; infestan de *poslom*, como dicen los tzotziles. Si el espíritu del soñador es fuerte, resiste al ataque, pero si es débil sucumbe ante él. Los sueños más dañinos son aquellos en los que el atacante está activo y la víctima pasiva; en tanto que aquellos donde el espíritu lucha y vence al agresor no redundan en una enfermedad grave de la persona, sino que expresan un triunfo sobre las fuerzas malignas. Todo esto ocurre mientras el hombre está soñando, o sea, que es un acontecimiento presente o actual.

Cuando se pierde el alma, el sitio donde se encuentra es revelado, en ocasiones, mediante el sueño, y también a través de él se puede obtener la curación de esos males contraídos por el alma, con la ayuda de ritos curativos y medicamentos elaborados por los chamanes, como señalé antes.

Sueños premonitorios

Hay otros sueños que anuncian el futuro, lo cual implica que el *ch'ulel* puede ver los acontecimientos futuros cuando se sale del cuerpo durante el sueño, y que la temporalidad no se concibe sólo como la sucesión de pasado, presente y futuro, sino como la **simultaneidad** de los tres momentos (como destaqué arriba), la cual puede captarse precisamente cuando el espíritu se separa del cuerpo. Es decir, que no se trata de que el espíritu "viaje" al futuro, sino de que éste existe **en** el presente y **con** el pasado. Esta idea, que me parece sustancial, está relacionada con la concepción

[15] Ver Laughlin, 1980: Tabla de motivos de sueños.

prehispánica de una temporalidad cíclica, en la que el pasado y el futuro se confunden porque se repiten.

Para los grupos mesoamericanos que usan ritualmente plantas alucinógenas, entre los cuales están los mayas, esta capacidad de **visión sintética de la temporalidad**, se logra también al producirse el éxtasis, que significa, asimismo, la separación del "espíritu".

En estos sueños, los acontecimientos aparecen generalmente representados metafóricamente, y muchas veces simbolizados por lo contrario; por ejemplo, soñar una milpa estéril significa que la milpa florecerá, la cosecha será buena; estar enfermo, indica que no se va a enfermar o que va a sanar; estar sano, anuncia la enfermedad y la muerte. Si se sueña un jarrito enterrado con dinero, anuncia una enfermedad; soñar marranitos chiquitos revela que hay personas que van en contra de ti (Román Tamay, Comisario de Tiholop, Yucatán, comunicación personal).

Hay otros de significación distinta, pero también metafóricos; por ejemplo, comer miel expresa enfermarse; perder dientes, morir; vender maíz, que morirá un hijo, etc. (Laughlin, 1980; Reina, 1973: 258-259). Cuando se sueña que muerde un perro o que patea un caballo, es mal augurio por una falta cometida contra los ancianos; entonces se reza el "orail" para pedir "el hilo" o "la hora", es decir, llegar a viejo, pues el sueño anuncia la muerte (Pérez y Ramírez, 1985: 80). Si se sueña ganado negro, significa que hay un mal aire.

Los sueños sexuales casi siempre se interpretan como algo maléfico, tal vez por influencia cristiana, por ejemplo, ver a una mujer mostrando el sexo significa que ella o su familia morirán; tocar los órganos genitales de una mujer trae enfermedad, entumecimiento de la muñeca, porque "es como tocar una horrible serpiente fría", dijo un informante, y tener relaciones sexuales implica enfermarse de un tumor estomacal por *poslom* (Laughlin, 1980: 399-400). Pero los sueños sexuales de un futuro chamán no necesariamente son negativos, por ejemplo, entre los quichés, las siguientes imágenes oníricas anuncian los poderes chamánicos: soñar que tiene relaciones sexuales con una mujer oscura, o ver a una mujer que no es su esposa, embarazada de su propio hijo, o bien, una mujer sueña que deja a su esposo por otro hombre. En todos los casos, el amante es interpretado como el bulto de la parafernalia divina que el novicio recibe en su iniciación; ese bulto se considera como un cónyuge celoso que nunca debe ser puesto en el sitio donde se duerme ni tocado el mismo día en que se tuvieron relaciones sexuales (Tedlock, 1981: 317). El mismo significado tiene el *saastún* de los *hmenoob* mayas yucatecos.

Muchos sueños no sólo anuncian el futuro, sino que lo modelan, por ejemplo, soñar que no se acepta una bebida, trae consigo no curarse de un mal, pues la bebida era un medicamento ofrecido por un espíritu superior (Hermitte, 1970: 134). O bien, cuando un hombre sueña que está haciendo el amor con una mujer que tiene el mal del pinto y un extraño interrumpe, si él se pone nervioso y no se consuma el acto, adquirirá esa enfermedad (Laughlin, 1980: 401).

Por otra parte, cuando alguien sueña que un río se lleva la ropa de un niño, éste está en peligro de ser despojado de su *wayjel*; entonces los pa-

dres deben ayunar y rezar (Guiteras, 1965: 108). Ello significa que el futuro puede cambiarse cuando es revelado en los sueños; que hay una forma de protegerse de los males por venir, interrelacionando las acciones del sueño y las de la vigilia.

USO RITUAL DE PLANTAS PSICOACTIVAS

En el chamanismo maya actual se usan muchas plantas, principalmente el tabaco. Los chamanes recolectan las yerbas o las siembran en sus casas. Incluso existe un programa de huertos herbolarios que maneja una asociación de médicos tzotziles y tzeltales (Ruz, comunicación personal).

El *nojoch hmen* Don Juan Bautista Dzul, que entrevisté en Tiholop, Yucatán, en agosto de 2009, me dijo que él también era "yerbatero", otro conocimiento que le proporcionó un especialista de Chan Kom. Me dio a conocer que en Oxcutzcab impartieron un curso a cerca de 70 yerbateros y *hmenoob*, y que él obtuvo el primer lugar en el conocimiento. Así, Don Juan Bautista y Doña Pancha (también chamana) pudieron ir a Mérida, como los más importantes.

Se sabe que muchas son las plantas y hongos psicoactivos que conocieron y conocen los mayas. Entre ellas, las semillas de la enredadera *xtaben tun (ololiubqui, Turbina corymbosa* o *Rivea corymbosa)*, los hongos *kakulja ikox* o *xibalbay ocox* (*Amanita muscaria*); las hojas de *matul* (*Datura stramonium*), las semillas del *chakmolché* o *tzite* (colorín) y el *may* (*Nicotiana rustica*, tabaco). Asimismo, se emplean en los ritos bebidas embriagantes como el *balché* y la *chicha*.

Como los nahuas, los mayas creen que los efectos de esas plantas, hongos y animales se deben a que en ellos residen deidades que pasan a integrarse al hombre que los ingiere, sacralizándolo y dotándolo de poderes sobrehumanos para vincularse con los dioses y penetrar en los espacios sagrados. Los alucinógenos y el tabaco se emplean fundamentalmente en los ritos chamánicos, y las bebidas embriagantes son esenciales tanto en los rituales públicos como en los privados de adivinación y curación.

De las plantas sagradas que se usaban en la antigüedad, como las *Datura* y las semillas de la Virgen, se conservan muchas, que además de provocar el estado de trance, se aplican externamente como medicamentos para curar diversos males.

La planta de "la pastora" de los mazatecos (*Salvia divinorum*), como la bautizó Heim, tiene un equivalente entre los chontales, la hoja madre (*Calea zacatechichi*). Al respecto, dice Díaz (2003: 25): "Algunos usos peculiares de estas plantas incluyen la oniromancia, es decir, la adivinación durante el sueño. Y, en efecto, son capaces de modificar las fases del sueño y el informe de los ensueños".

Casi todos los chamanes mayas yucatecos usan ruda (*Ruta graveolens*) y albahaca (*Ocimum basilicum L.*) como plantas para extraer el mal aire, así como *sipché* (*Bunchosia swartziana*) (Hirose, 2008: 33). Tanto la ruda como la albahaca tienen propiedades narcóticas y se usan para reforzar el sistema nervioso, mitigando la ansiedad y los estados de nerviosismo, pero en dosis excesivas producen severas convulsiones. Se cree que la ruda que-

mada ahuyenta los maleficios. En la ceremonia llamada "santiguada" para eliminar los malos aires se hacen rezos con velas, incienso, huevos y esas plantas, con las que se frota el cuerpo del paciente. El *sipché* también se emplea para limpias y para espantar a los malos aires en el rito para pedir lluvias llamado *cha'chaak*.

También hay animales curativos, que siempre son silvestres, como la iguana y el tlacuache, y minerales como barro, alumbre, chapopote, carbonato y sal (Campos, 1983: 214).

Hemos hallado pocas menciones explícitas sobre la ingestión ritual de hongos y plantas alucinógenos entre los mayas de hoy. Peter Furst destaca una comunicación verbal de Robert Carmack sobre el empleo actual de hongos entre los quichés, y dice que se consumían alrededor de Palenque y en el área del Usumacinta (Furst, 1972; 1980: 145). El alcohol, el tabaco y las semillas narcóticas como el *tzité* o colorín son esenciales en las prácticas chamánicas y, como hemos señalado antes, otros grupos mesoamericanos, además de los nahuas, como los mixes, los mazatecos, los mixtecos y los matlatzincas, siguen usando hoy hongos, *ololiuhqui* y otras plantas alucinógenas para ejercer la adivinación y curar.[16]

El colorín, *tzité* en quiché y *chakmolché* o *xk'olok'max* en maya yucateco (*Erythrina coralloides*), es una de las principales plantas sagradas entre los mayas. Se usa fundamentalmente para la adivinación, y entre los tojolabales, además, cura mágicamente verrugas y enfermedades rebeldes de la piel; se le visita llevándole cigarros y aguardiente que se colocan en sus ramas, y se le saluda pidiéndole la curación de alguna enfermedad (Campos, 1983: 213).

Hay referencias a algunas otras plantas psicoactivas, además del colorín que se conocen entre varios grupos mayances de Guatemala, Chiapas y Yucatán, pero fundamentalmente se señalan sus propiedades curativas (Mellen, 1974; *Enciclopedia yucatanense*; Campos, 1983: 213; Pérez Chacón, 1988: 139). En primer lugar, figuran las dos importantes plantas medicinales prehispánicas, el estafiate (*Artemisia mexicana*) que se toma en infusión para dolores estomacales y "lombricera", entre otras cosas, y el pericón, pastora o yerba Santa María, *yiá* en quiché, *kana cotzij eyan* en cakchiquel y *xpuhuk* en maya yucateco (*Tagetes lucida*), que también se toma en infusión o se hierve con comidas, para aliviar malestares estomacales, e incluso se bebe comúnmente como "agua de uso". Se dice que cuando se fuma, en combinación con el consumo de té de la misma flor fermentado, provoca ver visiones. También se fuma mezclado con tabaco. Otros de sus nombres son estragón mexicano y yerbanís.[17]

Se emplean también varias plantas de la familia Solanácea, como la hierbamora o *mahcujychaj*, en cakchiquel y *bahalkan*, en maya yucateco (*Solanum nigrum*), que se toma en infusión o se come guisada para impurezas de la sangre; y entre los yucatecos, el *chelik* (*Solanum torvum*); el *telesk'u*, otro solano que se compara con la belladona, y el *tonpaap* (*Sola-*

[16] Ver Miller, 1966; Ravicz, 1961; Benítez, 1984, III; Escalante, 1972.
[17] Contiene glucósidos cianogénicos, cumarina y saponina.

num verbascifolium). De las maravillas, se conoce fundamentalmente el *xtabentún* (*Turbina corymbosa*) que es el *ololiuhqui* náhuatl.

Entre las *Datura* hemos encontrado mencionado el *tohku* (maya yucateco) o chamico (*Datura stramonium*), al que antiguamente en Guatemala se denominaba *[illegible]*. Los chamulas utilizan una planta para curar quemaduras, que dicen es muy venenosa. Crece en las milpas y le llaman "extramonio", por lo que debe tratarse también de la *Datura stramonium* (Rojas, 1977: 228). Los tzotziles, por su parte, hablan de "la campanita blanca", con cuyas hojas calentadas en una brasa curan fracturas (Anselmo Pérez Pérez, comunicación personal); se refieren tal vez al floripondio, al toloache u otra *Datura*, que se usan precisamente para sanar huesos rotos.

De todas estas plantas se señalan los empleos médicos: alivian dolores, hinchazones, fracturas, reumatismo, asma, úlceras, gota, convulsiones; el mismo tipo de enfermedades que se sanaban con las grandes plantas alucinógenas en la época prehispánica entre los mayas y los nahuas, o sea, que sus propiedades son conocidas por los indígenas. A veces afirman que son peligrosas, pero se cuidan mucho (como destaqué antes) de decir cómo se usan en las ceremonias chamánicas.

Por ejemplo, al preguntar al chamán tzotzil Don Anselmo Pérez si ingerían plantas u hongos que emborrachan, cambió de tema mirando hacia otro lado; el chamán ch'ol Don Carmelino Martínez, después de describir su iniciación, afirmó:

> El secreto de las yerbas a nadie se le dice; es un secreto que yo nunca he sacado ni entregado a nadie... no se cuenta por motivo de los malos espíritus que hay en cada uno de los curanderos, por el daño que pueden causar (Pérez, 1988: 137).

Y el chamán maya yucateco Don Juan Bautista Dzul, quien me informó que además de *h'men* era yerbatero, fue todavía más expresivo: cuando le pregunté si se usaban hongos o yerbas que producían visiones, soltó una gran carcajada alzando la cara y los brazos al cielo, y me dijo: "te vas a cansar de buscar y no lo vas a encontrar nunca", con lo cual quiso decir: "nadie te va a revelar cuáles plantas psicoactivas usan los *h'mehenoob*". Pero Lázaro Tuz, un compañero antropólogo maya que fungió como intérprete, pues Don Juan no habla español, me aseguró que sí las usan, aunque sin mencionar cuáles son.

En Yucatán se dice que los mejores yerbateros son los que encuentran las plantas medicinales con la ayuda de la "serpiente", quien les señala cuál es la planta indicada que están buscando (Hirose, 2008: 49). Una gran coincidencia con esta idea es una referencia de Fuentes y Guzmán, así como un relato que recogí en Tepoztlán, Morelos, hace algunos años: dice Fuentes y Guzmán que hay una raíz llamada "de la estrella", muy amarga, que sirve de antídoto contra las mordeduras de víbora y otros animales ponzoñosos, además de sanar "a los tocados de aire, de fríos y calenturas, pasmo y otras enfermedades". Revela que la virtud de esta raíz fue descubierta en Costa Rica, cuando un indio vio a dos serpientes que peleaban y se mordían; en algunos momentos se apartaban y se refregaban una hierba

llevándosela a la boca, para después volver a la batalla. El indio localizó la hierba y luego la dio a beber a una persona mordida de víbora, y ésra sanó (Fuentes y Guzmán, 1881, Vol. I: 229). Y en Tepoztlán me refirieron la misma anécdota **sin variaciones**, que dicen contaba un indio de Oaxaca. Esto expresa que la idea fue común a muchos pueblos y que ha trascendido hasta la actualidad, pues estoy segura de que los informantes nunca han leído a Fuentes y Guzmán.

En otros grupos emplean algunas plantas como somníferos: Wisdom dice que los chortis creen que ciertas plantas contienen "opio" y provocan sueño; de ellas hacen pócimas para beber, preparan agua para lavar el cuerpo o colocan sus hojas bajo la almohada en casos de insomnio o para callar a los niños que lloran, del mismo modo que se hacía en la época prehispánica con esa clase de yerbas. Se utilizan también como calmantes nerviosos o para adormecer peces en los arroyos; añade que muchas de estas plantas sólo evocan la idea de sueño, como la sensitiva y una yerba silvestre cuyas hojas se cierran al ser tocadas (Wisdom, 1961: 415), llamada "dormilona" en Tabasco.

Como se ha dicho antes, el alcohol y el tabaco son empleados por los chamanes mayas en la mayoría de sus ritos, y ellos ayudan a provocar los estados de éxtasis necesarios para comunicarse con las deidades y adquirir capacidades extraordinarias. Entre los tzotziles (como me informó Don Anselmo Pérez), además de fumarse, el tabaco en polvo se bebe con agua caliente o con aguardiente, mezcla que seguramente provoca un estado alterado de conciencia; y dice Nash que los tzeltales creen que el hombre logra ciertos poderes integrando en su propio ser los espíritus de las plantas sagradas, que les proporcionan capacidades extraordinarias; esto obviamente se refiere a la ingestión ritual de plantas sagradas. Consideran que algunos espíritus de las plantas son más fuertes que otros, por ejemplo, los del tabaco, planta a la que llaman "nuestro abuelo" (personificándola, como se hacía antiguamente) y afirman que si se mastica tabaco se obtiene la fuerza necesaria para vencer a los espíritus malignos que habitan en los bosques. Es por ello que antes de cualquier viaje se masticaba tabaco en la época prehispánica (Nash, 1975: 28).

El tabaco mezclado con cal (que los nahuas antiguos llamaron *tenexyetl*) se sigue usando en la misma forma que en la época prehispánica: masticado para combatir el cansancio y el hambre, y en especial, para rezar. Los tzeltales de Oxchuk lo llaman *pilico* o *lo 'balil may*; afirman que lo heredaron de sus primeros abuelos y que es sagrado y medicinal: cura el espanto y aleja los malos espíritus de las personas enfermas (Gómez, 1988: 74-5).

Respecto de las bebidas alcohólicas, Schultze-Jena, refiriéndose a los quichés, expresa claramente el significado de ellas para los chamanes de ese grupo:

> El adivino cree firmemente que sólo después de haber bebido aguardiente llega a una aptitud plena de poder entrar en contacto con la divinidad que se nutre de la fragancia del alcohol. Bajo los efectos de una ligera intoxicación, vagando horas enteras por los montes, se puede orar a la divinidad (Shultze-Jena, 1947: 92).

Y Pozas informa, sobre los chamulas, que algunos aspirantes a *h'ilol* toman aguardiente hasta embriagarse para entrar en trance y recibir el cargo: en ese estado (o sea, con el *ch'ulel* separado del cuerpo) suben hasta la región de Chultotic y reciben de él instrucciones para curar. Del número de trances depende la posibilidad de curar males diversos (Pozas, 1977: 211).

Por su parte, los chamanes pokomchís, kanhobales y tzeltales sólo participan en ceremonias de adivinación y de curación en estado de ebriedad (Sapper, 1968: 200; Eike Hinz, comunicación personal; Villa Rojas, 1963: 544). O sea, que varios grupos mayances creen todavía que el vínculo con las divinidades y la adquisición de las capacidades sobrenaturales de un chamán únicamente se puede lograr en un estado distinto del habitual. Y la embriaguez provocada por alcohol es uno de esos estados.

Por ello, el uso de bebidas alcohólicas fue y sigue siendo tan importante como el del tabaco para los chamanes. Enrique Pérez y Sergio Ramírez, hablando de los rezos para curar enfermedades, como el espanto, en San Pablo Chalchihuitán, asientan:

> El uso del trago o "pox" cuando se reza, se debe a que ha quedado así desde la antigüedad. Así lo dejaron los viejitos. Siempre lo usaban los primeros ancianos, así ellos pudieron vivir; porque, como se sabe, hay muchos diablos. Entonces el trago es para distraer sus corazones. Por eso es necesario dar una copa o una media de trago; eso espanta al diablo; así pasan las velas y el rezo es aceptado (Pérez y Ramírez, 1985: 79-80).

De este modo, la bebida, heredada por tradición, tiene también un sentido de purificación: alejar a las fuerzas maléficas para que los dioses sanen al enfermo.

Un *tatuch* ch'ol de Tumbalá asegura respecto del "trago":

> Cuando nosotros los tatuches tomamos un poquito de trago nos sentimos contentos y fuertes para hacer nuestro trabajo, nos da valor para hablar, para poder hacer preguntas; porque para rezar hay que tener valor y no miedo, por eso antes de comenzar a rezar nos tomamos unas cuantas copas con los que ahí están presentes, con la persona que nos pide el favor, él nos sirve nuestras copas. Eso es lo que sentimos cuando tomamos el trago (Meneses, 1986: 81).

Ello significa que el alcohol proporciona el estado adecuado para la consulta o curación. Por eso, la llegada de los catequistas, quienes (sin conciencia ni respeto por los otros) aseguraron que Dios no escuchaba los rezos de los *tatuches* porque tomaban trago y recibían dinero, trajo la maldición a Tumbalá:

> ...vino la peste y nuestros animales se fueron muriendo, primero los puercos, luego las gallinas y guajolotes, después los otros animales. Eso no pasaba antes, porque todos los tatuches rezábamos y orábamos pidiendo por nuestros productos y animales... Dios escuchaba nuestra súplica, no había hambre... (Meneses, 1986: 31).

Además, en otros sitios el *pox* se usa ritualmente en la ceremonia de *Jel a'tel o Jelonel*, "cambio de autoridades": el saliente del cargo recibe, entre otros regalos, un garrafón de aguardiente que se consume en la ceremonia hasta quedar todos embriagados, y en cada casa de las nuevas autoridades hay cuatro litros de aguardiente que se beben al llegar la comitiva. También se ofrece *pox* en la petición de mano de una muchacha; si el padre acepta la bebida, significa que accede a entregar a su hija y bebe con el padre del muchacho. Finalmente, se ofrece *pox* a los muertos en su día (Pérez López y Gómez Ramírez, 1986: 101-136; 143; 158).

Ya he señalado que desde la época prehispánica *pox* en tzotzil equivalía a medicina; *poxil* aparece en los vocabularios coloniales como "hechizar",[18] significado que debió adquirir en la Colonia, pues antes correspondía seguramente a "curar". De ahí deriva *poxlon*, el nombre del nagual en la época colonial, y *poslom*, la energía del mal entre los tzotziles de hoy, por estar asociada con los brujos. Todo ello explica que el aguardiente, llamado *pox*, se considere sagrado y vinculado con los chamanes.

En Yucatán se sigue usando el *balché*, de origen prehispánico, para las diversas ceremonias, como el Cha' Chaak dedicado al dios de la lluvia, y para los ritos curativos; pero también beben *balché* los lacandones, quienes creen que con ello el hombre se purifica física y espiritualmente, y puede comunicarse con los dioses. Asimismo, se usa para el tratamiento de enfermedades y forma parte de las ofrendas a los dioses, al lado del *pom* o copal; ambos se colocan en los incensarios sagrados a los cuales llegan los dioses para consumirlos. Si no se ejecutan estos ritos, los dioses se enojan y mandan la enfermedad (McGee, 1991: 439-457). Ello significa que los lacandones, como muchos otros grupos, conservan la creencia prehispánica de que los dioses requieren ser alimentados por los hombres, y uno de los alimentos sagrados es el *balché*.

En Maní, Yucatán, presencié, en marzo de 2006, una ceremonia de bendición del *balché*, llevada a cabo por un *h'men* del poblado, un anciano con ojos de color gris muy claro. Los ojos claros es uno de los signos de nacimiento de que se posee el "don", pues, según el mito, así los tenía Zamná, el héroe cultural que fundó la ciudad de Izamal (Hirose, 2008: 48). La ceremonia consistió en un largo rezo en maya ante un altar-mesa, en el cual se colocaron, formando un cuadrángulo, cuatro flores que representan a los rumbos del cosmos: amarilla, blanca, roja y negra (la negra es una hoja de color rojo muy oscuro), y cuatro jícaras conteniendo balché; en el centro se puso una planta verde, que simboliza el centro del universo (la ceiba verde),[19] y en el suelo se colocaron braseros con incienso de copal. El *h'men* y todos los presentes permanecieron hincados durante el rito (incluso varios sacerdotes católicos que estaban presentes); se oró a los cuatro rumbos cósmicos y al centro del universo, simbolizados por las flores. Al finalizar los rezos, el *h'men* ofreció a todos los presentes las jícaras con el balché bendito, que pasaron de mano en mano hasta agotar su

[18] Ver Ruz, 1989.

[19] Ver la correspondencia hombre-cosmos en Hirose, 2008: 136 y *passim*.

contenido. En un recipiente muy grande, colocado debajo del altar, había varios litros más de balché, que quedó igualmente bendecido.

Y en la culminación de una ceremonia denominada Cha' Chaak, de petición de lluvias al dios Chaak, también observé la significación del balché. Por una excepción, me permitieron, después de una "limpia" con un manojo de yerbas, por ser mujer (ya que es un rito exclusivamente masculino), asistir a una de esas ceremonias en agosto de 2009, en el poblado de Tiholop, Yucatán. La ceremonia es muy compleja, dura varios días y culmina con la "presencia" del dios después de las invocaciones, para recibir las ofrendas. Durante toda la ceremonia se toca música con los instrumentos tradicionales, como tambores de agua y flautas, y se quema incienso. Bajo la mesa-altar cuatro niños imitan el croar de las ranas para llamar a la deidad de la lluvia. Un investigador maya que en voz muy baja me explicaba algunas cosas, en un momento dado susurró: "Ahora está llegando Chaak al espacio sagrado, es un momento muy peligroso". Y el rito incluyó una comunión con el dios a través de alimentos sacralizados: todos los participantes comimos, *naabal*, tamales especiales cocinados ahí mismo; *saka'*, bebida hecha de maíz; carne de jabalí y carne de venado cazados en la selva (o sea, *suhuy*: puros, no tocados antes por el hombre) que se cocinaron en un horno bajo la tierra, como los tamales, en el espacio sagrado. El *h'men*, y sus ayudantes, fumaron cigarros durante todo el rito y bebieron *balché*; asimismo, se nos dio a los asistentes cigarros y balché, que deben ser aceptados y consumidos. El fumar tiene como finalidad alejar a los malos espíritus, y el *balché*, preparar al *pixán* de los seres humanos para comunicarse con el dios. Sobre la mesa-altar, ante la cual se realizan las invocaciones, entre varios objetos sagrados para el rito, había 13 jicaritas con balché.[20]

[20] El trece es uno de los números sagrados por excelencia para los mayas desde la época prehispánica: trece cielos, trece signos de los días, trece katunes, etc.

EL TRASMUNDO DEL ESPÍRITU EXTERNADO

A través de este largo recorrido en busca de las concepciones nahuas y mayas acerca de los sueños y los éxtasis, hemos corroborado que para estos pueblos, detrás del mundo visible y tangible, hay todo un universo de energías y poderes sobrenaturales que determinan los cauces del acontecer. Del mismo modo, la conciencia, la emoción y la experiencia humanas pueden ir más allá del cuerpo para internarse en esas otras dimensiones de lo real, lo que da una insondable profundidad a la vida, una inigualable riqueza. Ello se debe a que el pensamiento religioso de nahuas y mayas concibe al ser humano, así como a todos los seres vivos (plantas y animales) e incluso a seres inanimados, como una dualidad de materias corporales, visibles y tangibles, y materias sutiles, invisibles e intangibles ("espíritu"), y considera que éstas pueden separarse del cuerpo durante la vida y transponer umbrales que permiten su acceso a los tiempos y espacios que están fuera de la realidad ordinaria. Tras la muerte del cuerpo, algunas de estas materias sutiles desaparecen, y otras viven eternamente en sitios especiales, de acuerdo con la forma de muerte, o reencarnan.

Así, las escenas e imágenes oníricas y los que en la ciencia occidental se denominan estados hipnagógicos, vivencias fuera del cuerpo, alucinaciones y otros estados alterados de conciencia fueron y son, para los nahuas y los mayas, accesos a otras dimensiones de la realidad, experiencias de la vida tan auténticas como el estado normal de vigilia, pero con la diferencia de que se consideran aventuras del espíritu separado del cuerpo.

Las formas principales de disociación del cuerpo y del espíritu durante la vida son el sueño y el éxtasis, que abren los portales a través de los cuales el espíritu ingresa a otras dimensiones de la realidad. Ello significa que el espíritu, o alguna de sus partes, puede desprenderse temporalmente del cuerpo, sin que ello implique la muerte, y realizar acciones que con el cuerpo y en el tiempo presente son imposibles. En esos estados se dan insólitas y extrañas vivencias: el espíritu puede moverse de manera extraordinaria, asumiendo formas diversas en esos otros mundos, en los que se hacen presentes fuerzas sobrenaturales y se produce una peculiar comunicación con ellas y con otros espíritus externados. El espíritu liberado puede volar; se puede desplazar hacia los ámbitos sagrados del cielo y el inframundo; se puede situar en espacios que se interpenetran, que existen simultáneamente, y también en tiempos en los que coexisten el pasado, el presente y el futuro; se puede transmutar en otros seres y objetos, perdiendo los límites de la propia individualidad. Estas experiencias se consideran tan auténticas como el estado normal de vigilia, e implican la existencia de un mundo intangible e invisible paralelo a éste.

La idea del externamiento del espíritu, basada en experiencias psíquicas distintas a las de la vigilia normal, y la consecuente creencia en una dualidad de la naturaleza humana, son la base de su concepción del hombre, de sus creencias en una existencia más allá de la muerte y, en fin, de su modo de asumirse en el mundo y ante lo sagrado.

Todos los seres humanos pueden penetrar en los otros espacios de la realidad por tener un espíritu separable del cuerpo; todos tienen la capacidad de dejar su cuerpo dormido o inerte para internarse en mundos distintos, reservados a los seres incorpóreos; lo hacen de manera natural e **involuntaria** a través del sueño y de los estados asociados con él. Y también por un "susto", y en algunos grupos durante el orgasmo, una parte liviana puede desprenderse accidentalmente del cuerpo, o bien por un hechizo enviado por otro ser humano o por ser robada por un espíritu maléfico. A eso se le llama en todos los grupos "pérdida del alma", y es una de las enfermedades más comunes.

Pero también se puede externar el "espíritu" **voluntariamente** con la ingestión o aplicación de sustancias psicoactivas que se consideran, por ello, sagradas, y a través de otros medios combinados con ellas: prácticas ascéticas como ayuno, abstinencia sexual, insomnio y autosacrificios sangrientos, acompañados por oraciones, meditación, música, cantos y danzas rítmicos. Las alteraciones del estado normal de conciencia provocadas por dichas sustancias y prácticas son interpretadas, del mismo modo que el sueño, como aperturas o transposición de umbrales para que el espíritu incursione en terrenos sagrados, realice extraños viajes y logre vivencias extraordinarias en "otros mundos", multiplicando la experiencia vital de los hombres. Así, lejos de conducir al hombre a un estado de enajenación, esas alteraciones de la conciencia, según ellos las vivieron y las viven —dentro de sus parámetros y convicciones—, más que irracionales, pueden ser consideradas como una especie de supraconciencia, gracias a la cual el ser humano puede adquirir poderes sobrenaturales y acceder al ámbito de lo sagrado.

Ese desprendimiento voluntario del espíritu durante la vigilia es el **éxtasis**, estado que les permite dirigir y controlar sus acciones en las otras dimensiones de la realidad. Las experiencias del sueño, el éxtasis y la "pérdida del alma" se interpretan como el hecho de que el "espíritu" puede vagar libremente, extraviarse o quedar apresado en algún lugar, y volver al cuerpo sin causar la muerte. Pero también se pueden controlar los sueños, esto es, lograr lo que se ha llamado a nivel universal "incubación de sueños" o "**sueños lúcidos**" (LaBerge, 1990).

En síntesis, el éxtasis y los sueños lúcidos constituyen la parte esencial del ritual chamánico; a través del sueño lúcido, el chamán envía su espíritu al sitio que él decide para efectuar las acciones que él programa con una determinada finalidad. Ambos tienen una base común: se centran en la separación del cuerpo y el espíritu, lo que ocurre incluso a nivel mundial en el chamanismo. Dice Vitebsky (2001: 14):

> Las sociedades chamánicas suelen ver el vuelo del alma durante el trance como una forma controlada de sueño, en la que los chamanes convierten

una forma involuntaria de experiencia universal humana en una técnica controlada.

Los seres humanos que alcanzan a tener sueños lúcidos, después de una intensa práctica, y a entrar en éxtasis, se convierten en especialistas rituales, cuya principal función es salir de la realidad ordinaria y realizar múltiples acciones en dimensiones sagradas a las que el hombre común no puede acceder; tienen una poderosa visión, que es videncia y conocimiento, y por ello, practican la adivinación y la curación de enfermedades, o bien las acciones que envían un maleficio o una enfermedad a otros, y pueden transmutarse, o introducir su espíritu, en animales o en fenómenos meteorologicos. Todo ello, gracias a los poderes adquiridos a través de una iniciación. Algunos de sus nombres indígenas son: *tlamatini*, *nahualli*, *ticitl*, *teciuhtlazqui* (nahuas), y *hmen*, *j'ilol*, *chuchkajaw*, *ajq'ij*, *chimán*, *ah-be*, *ilum kinal*, *tatuch* (mayas). Por esa multiplicidad, les he llamado aquí chamanes.

Pero la posibilidad humana de convertirse en chamán no se da en todos por igual; algunos hombres y mujeres tienen una capacidad especial innata de salir de la realidad común; son, por ejemplo, los fetos "huyones", que abandonan "a ratos" o "cuatro veces" el vientre de su madre; los que lloran antes de nacer; los nacidos en un día especial del calendario ritual; los que traen al nacer una marca corpórea, como dos remolinos de pelo, el saco amniótico cubriendo la cabeza o alguna otra parte del cuerpo, los ojos claros. La mayoría de los grupos actuales, tanto nahuas como mayas, denominan **"don"** a estas cualidades innatas; los tzotziles le llaman *ch'ul matanal*, "regalo sagrado"; en algunos grupos, el don se ha interpretado como una materia sutil adicional: los tzeltales de Amatenango la consideran como una tercera alma, *swayojel*, y los quichés como un espíritu "rayo" que reside en todo el cuerpo y que reciben por el día del nacimiento; pero en todos los casos, se refieren a la capacidad innata de apertura hacia lo sobrenatural.

Quienes nacen con el "don" reciben además un llamado peculiar de los dioses a través de un sueño o una enfermedad, que los lleva a aprender el oficio de chamanes, fundamentalmente a través de sus sueños; es un mandato divino que no pueden negarse a obedecer porque es decisión de las deidades; si no lo hacen, enferman gravemente o mueren. Esos hombres están destinados a vivir más que otros una vida multidimensional, por eso, deben ejercer el oficio de naguales, "contadores del tiempo", médicos del espíritu, adivinos, parteras, sanadores, e incluso, brujos. Su oficio les da un sitio especial dentro de su comunidad, diferenciándolos de otros hombres religiosos destinados al culto, los cuales constituyen una variada gama de "sacerdotes". Pero, muchas veces, los chamanes realizan ambas funciones.

Después de reconocer su don, de recibir las señales sagradas de la elección y asumir la decisión de cumplir con ese destino, pasan por diversas prácticas iniciáticas de muerte y renacimiento, así como por un periodo de aprendizaje y de manejo de las fuerzas divinas, que les dan poderes sobrenaturales, como el control de sus sueños, el vuelo, la videncia, la capacidad de transmutación y el conocimiento.

En la mayoría de los pueblos religiosos, la muerte real significa la liberación del espíritu con la destrucción del cuerpo. En el chamanismo y otras formas de sacerdocio, la adquisición del carácter sagrado y de los poderes, así como el ejercicio de ellos, sólo se logran con la muerte de una vida común y profana, y el renacimiento a una vida sacralizada, es por ello que en las iniciaciones se requiere "morir" simbólicamente. La muerte ritual se relaciona con el sueño y el éxtasis en tanto que implica la separación del cuerpo y el espíritu para que éstos adquieran una nueva cualidad. El nuevo ser humano es ya poseedor de poderes sobrenaturales; por eso, la muerte ritual es condición esencial de las iniciaciones chamánicas, a nivel universal.

La muerte iniciática se lleva a cabo en formas muy diversas, entre las cuales destaca (en Australia, África, Oceanía y otras latitudes) el ser tragado por un animal divino y resurgir, ya sea vomitado o excretado, con todos los conocimientos y facultades de un chamán; ésta fue una de las formas de iniciación de los antiguos mayas.

Otra iniciación, que también se halla en muchos pueblos del mundo, es bajar al inframundo y regresar, hecho que también significa morir, para volver a nacer. Los chamanes nahuas y mayas, tanto antiguos como actuales, pueden iniciarse mediante un éxtasis en el que su espíritu se sale del cuerpo (que queda como muerto), desciende al inframundo, que puede ser simbolizado por una cueva, una pirámide o un cenote, donde se le enseña el oficio y se le dan las plantas sagradas. Varios chamanes y chamanas nahuas y mayas afirman haber estado muertos durante algunos días, generalmente tres, que son los días que dura la Luna nueva, con la que se identifican, y de este modo, haber aprendido sus artes.

Y en las tradiciones chamánicas, en muchos sitios del mundo, el cuerpo del iniciando debe ser despedazado, triturado, quemado, despojado de su carne, para liberar al espíritu. Cuando éste ha adquirido la sabiduría y logrado los poderes sobrenaturales, el cuerpo se reconstituye de diversas maneras y entonces aparece el chamán. Esta forma de iniciación es semejante a la de ser tragado por un animal sagrado.

Entre los mayas antiguos hemos hallado ambas formas de iniciación. En los vasos y otros recipientes rituales se representa a los chamanes despojándose de su carne hasta quedar como esqueletos, y adquiriendo formas de animales, principalmente el jaguar. O bien se ven figuras autodecapitándose, y vasijas conteniendo manos, ojos y otras partes del cuerpo descuartizado del iniciando. Muchos contextos de estas representaciones incluyen la ingestión, aplicación y aspiración de sustancias psicoactivas, y se asocian obviamente con el inframundo, símbolo de muerte, pero los esqueletos dibujados no siempre son los dioses de la muerte (que significativamente se representan por lo general como esqueletos humanos), sino que parecen ser imágenes de los chamanes que mueren y después resucitan, o que están en el proceso de convertirse en animales o en seres fantásticos, identificados como sus *wayoob* o *alteri ego* animales. Dicho de otro modo, lejos de representar sólo a los dioses de la muerte, a los poderes malignos o "diabólicos", o prácticas de "canibalismo", estas escenas, en mi interpretación, son un recurso pictórico para simbolizar los poderes

de transfiguración del chamán y su muerte iniciática. Esos esqueletos se dibujan con partes de carne y piel, principalmente en manos y pies, y con cuchillos que aluden al desmembramiento, y hay imágenes de jaguares, sosteniendo enemas alucinógenos, que todavía conservan rasgos humanos, por lo que pueden representar el proceso de transmutación del chamán en su principal *alter ego* zoomorfo. En algunos otros vasos se pintaron también las iniciaciones en las que el aspirante es tragado por una enorme serpiente *uhkan* (boa) que lo tritura, lo digiere y luego lo excreta convertido en chamán, coincidiendo con relieves y esculturas, también prehispánicos, y con los datos escritos sobre esas prácticas entre los chamanes coloniales y actuales.

En esas extraordinarias pinturas de los vasos clásicos también se incorporan, incluidas en los ritos chamánicos, las piruetas o acrobacias mágicas que hacían los chamanes mayas para transformarse en animales u otros seres; esas prácticas mágicas están documentadas asimismo en textos de la época colonial y en múltiples figuras en barro o piedra de casi todas las culturas mesoamericanas, desde la olmeca.

Como se ha destacado a lo largo de este libro, después de su iniciación, los chamanes han aprendido a controlar sus sueños y a entrar en éxtasis. Y para empezar a ejercer, se vinculan con un compañero sobrenatural y con una "esposa del espíritu", que es un ser o un objeto mágico (como la piedra *saastún* o "piedra de luz" de los chamanes yucatecos). Estos hombres sacralizados se han convertido en intermediarios entre el mundo de los seres divinos y el de los hombres; en conocedores e intérpretes de sueños; en expertos en las técnicas del éxtasis: los ritos ascéticos, el manejo de sus propios sueños y de las plantas sagradas para internarse en las otras dimensiones de la realidad y para sus prácticas curativas y de adivinación. También han de ser los instructores de los iniciandos en el contacto con esas plantas, hongos y animales sagrados, y protegerlos de su poder, que, mal controlado, puede ser mortal.

Y en nuestro recorrido histórico, hemos hallado que en la época prehispánica, los chamanes eran los propios gobernantes o bien especialistas que se diferenciaban de los otros hombres religiosos, dedicados al culto, los cuales constituían una variada gama de "sacerdotes". Pero sólo los chamanes lograron sobrevivir a la conquista española y la colonización, y perduran hasta hoy conservando, a pesar de los múltiples cambios y resignificaciones, su sitio en la comunidad, su fe y los poderes que les permiten dar la salud y la seguridad a los demás.

Gracias a los datos obtenidos sobre los chamanes nahuas y mayas, desde la época prehispánica hasta la actualidad, podemos saber, en síntesis, que el chamán domina sus sueños y las plantas sagradas; que, durante el éxtasis o el sueño lúcido, su espíritu incursiona en los otros rostros de la realidad, accede a los espacios sagrados, realiza vuelos, es capaz de subir al cielo, bajar al inframundo, recorrer grandes distancias en unos cuantos segundos. El chamán puede "ver" todo lo que los demás no ven, lo cual es sinónimo de conocer; ve a través de las montañas, a grandes distancias y los lugares inaccesibles; también ve los actos ocultos de los otros, por eso halla objetos y personas perdidos, así como a los ladrones; puede ver el pa-

sado, el presente y el futuro simultáneamente, por lo que puede predecir lo que ocurrirá; también puede ubicarse en distintos espacios al mismo tiempo. La clarividencia le permite, a través de la adivinación, conocer los designios de los dioses y encontrar la causa de enfermedades misteriosas u ocasionadas por brujería.

El chamán puede dominar a las fuerzas de la naturaleza, como el granizo, comunicarse con los dioses y con los muertos (que son imaginados también como materialidades sutiles), con los espíritus de otros hombres vivos y con sus propios *alteri ego* animales, de los cuales posee hasta trece, que se cuentan entre los más poderosos, como el jaguar, el puma, el águila, el coyote, el colibrí, el zopilote y la mariposa nocturna. También puede transmutarse cuando lo desea en esos animales, en líquidos vitales (como la sangre) y en fenómenos naturales (como los rayos, las bolas de fuego o los cometas). En tanto que sanador, es experto en el manejo de las plantas curativas, conoce las causas de las enfermedades a través de la adivinación y de la interpretación de los sueños, y puede **ver** en el interior del paciente sus capacidades o potencialidades, miedos o malas experiencias, y también las enfermedades que lo aquejan, para propiciar mágicamente las curaciones. Asimismo, gracias a su extraordinaria videncia, su energía curativa es capaz de recorrer largas distancias para curar a alguien que se encuentre lejos.

Los chamanes son, así, los videntes, "los que saben", "los que saben ver", "los vivos", "los que tienen el cerebro abierto", "los que miran las enfermedades". En todas esas facultades reside el poder de los chamanes nahuas y mayas, desde la época prehispánica hasta la actualidad.

En relación con los poderes de transfiguración de los chamanes ha habido señalados cambios a través del tiempo. En la época prehispánica esta transfiguración era signo de su poder; los gobernantes-chamanes mayas se transmutaban sobre todo en su principal *alter ego*, el jaguar, adquiriendo así los poderes supremos que lo igualaban con el Sol, astro que también se convertía en jaguar al bajar al inframundo en el ocaso. Y los poderosos naguales quichés y nahuas se transfiguraban en águilas, jaguares, pumas, coyotes y bolas de fuego para proteger a su comunidad y procurar el alimento de los dioses. Incluso estos naguales recurrieron a sus transfiguraciones para defenderse de la invasión española. Pero sus poderes fueron interpretados por los frailes españoles como actos de brujería, y así, desde los inicios de la época colonial, la transfiguración en animales se adjudicó a los chamanes que buscaban hacer mal a otros, y se los empezó a llamar "brujos".

Los chamanes actuales, tanto nahuas como mayas, también se transmutan en animales (algunos fantásticos), en relámpagos, en arco iris, en viento, en huracanes, en torbellinos, en bolas de fuego o en cometas, y en esas formas pueden atacar a las materias sutiles de los otros, entre ellas, a los *alteri ego* animales; ocasionan enfermedades y envían diversos males, incluso la muerte, a través de la magia. Por ello, estos chamanes maléficos o brujos son los que tiene el mayor poder para curar esos males.

Sin embargo, hay una ambigüedad básica en la creencia en la transformación en animales, pues todo ser humano tiene dentro de sí un espíritu

animal, *lab* o *wayjel*, que reside al mismo tiempo en un animal silvestre; esta materia sutil proporciona energía para vivir y forma parte del *ch'ulel* o "espíritu" del hombre; es un medio de comunicación con la naturaleza y constituye la parte emocional, irracional, instintiva, del ser humano. En la muerte, el *lab* abandona el cuerpo por la boca en forma de un animal. Pero los chamanes poseen hasta trece *alteri ego* animales, y al parecer tienen la capacidad de transformarse en ellos cuando lo desean, mientras que los hombres comunes ni siquiera saben cuál es su animal compañero; eso los distingue de los demás hombres, y se considera como un poder sobrenatural. El chamán se puede transformar en alguno de sus *alteri ego* animales voluntariamente, porque tiene en su espíritu la capacidad para ello, el "don"; por eso a veces se ha considerado esta capacidad como una tercera alma, y por eso también se les llama "seres humanos completos". Algunos de sus animales los protegen y otros les sirven para causar un daño, o sea, que hay chamanes buenos y chamanes malos, como en la época prehispánica.

Así, el antiguo concepto de nagual, en su significación de hombre sabio, jefe y protector de la comunidad, tal como aparece en los textos indígenas coloniales, se ha conservado hasta hoy; otros llaman hoy nagual al *alter ego* animal de cualquier ser humano, debido quizá a que el nagual o chamán puede convertirse en animal; pero en diversos sitios, como consecuencia de que en la época colonial los chamanes fueron asociados con los brujos europeos y, por tanto, con los poderes malignos y demoníacos, se aplica preferentemente al brujo maléfico, ligado a las fuerzas irracionales y destructivas del cosmos. Entre los nahuas, creadores del término, el nagual ya no es "un hombre sabio, un consejero, una persona de confianza, serio, respetado, reverenciado, dignificado..." (*Códice Florentino*, 1950-1969, 5: 31) como decían los informantes de Sahagún, sino que es fundamentalmente un brujo que se convierte en animal (muchas veces doméstico) para dañar a los otros. Sin embargo, algunos nahuas dicen que no va más allá de asustar, es decir, no produce enfermedades graves ni la muerte.

Desde la época prehispánica hasta hoy, los chamanes son los hombres más destacados de las comunidades indígenas, porque son los que tienen en sus manos la vida y la muerte, y constituyen el puente entre los hombres y los dioses, los vivos y los muertos, los seres humanos y los animales y plantas; el puente entre los cielos, la tierra y el inframundo. Los chamanes son quienes dominan el "otro mundo". Son los "hombres de saber", y, por ello, son consejeros y guías en todos los aspectos de la vida.

Esta concepción fue compartida por los nahuas y los mayas prehispánicos y ha sobrevivido hasta hoy, por supuesto con variantes formales y con los cambios lógicos que resultan de su devenir histórico. A través de los siglos, muchos de esos hombres han conservado su sitio en la comunidad, su fe y los poderes que les permiten dar la salud y la seguridad a los demás.

La función de apoyo y guía de la comunidad, tanto material como espiritual, que es propia de los chamanes, se expresa, por ejemplo, en las palabras que en una ceremonia de acción de gracias a los dioses de la naturaleza, pronuncia un *chuchkajau* quiché:

> Soy yo; yo soy dueño de la varapunta. Soy yo; yo escribo. Tal vez ejecuto documentos para la gente de nuestro pueblo y valles, tal vez leo y escucho sus documentos... yo viajo, soy dueño de negocio y también sirvo de testigo para la gente de nuestro pueblo y valles, en sus compras (de tierras) y en la ejecución de sus escrituras.
>
> Mundo, perdona mi pecado. Y ustedes, gente de nuestro pueblo y valles, del lado de donde el sol se levanta; y ustedes de donde el sol se pone, vengan conmigo. Y también ustedes de la tercera parte del mundo. Doy mi espíritu a ellos. Doy mi espíritu para ayudarlos, al amanecer, o al mediodía, o al ponerse el sol, o a medianoche. En todo tiempo vigilo por ellos y los oigo. Mundo, perdona mi pecado. Llámalos ante mí (Bunzel, 1981: 368-9).

Respecto de la significación de las sustancias psicoactivas entre los mayas y los nahuas, he encontrado que en las épocas prehispánica y colonial el éxtasis, mediante el cual los chamanes realizaban prácticas de curanderismo y adivinación, en comunicación con las fuerzas sobrenaturales, se lograba en ambos pueblos tanto con prácticas ascéticas, como con hongos, animales y plantas alucinógenas, bebidas alcohólicas, cacao y tabaco.

El camino más fácil, rápido y directo para lograr la separación voluntaria del espíritu, o sea, el éxtasis, es la ingestión, aspiración o aplicación de plantas y hongos psicoactivos o bebidas embriagantes, que sin mucho esfuerzo por parte del hombre, le producen vivencias y visiones extraordinarias de la realidad, y lo trasladan a las otras dimensiones; los seres que producen esos efectos, por tanto, fueron y son considerados divinos. En las semillas del *xtabentún* u *ololiuhqui*, los botones de *péyotl*, los hongos *teonanácatl* y *holom ocox*, las hojas del *matul* y del *toloatzin*, el *picietl* o *may*, el *yauhtli* o *xpuhuk*, la flor *sak naab* o *quetzalaxochiatl*, entre otras muchas plantas, hongos y animales, así como el cacao, el pulque, la chicha y el balché, residen para el indígena deidades que al penetrar al cuerpo humano, liberan el "espíritu" o parte de él y lo sacralizan confiriéndole poderes sobrehumanos para vincularse con los dioses y penetrar en los espacios y tiempos sagrados. Pero si son asimilados por alguien que no sepa manejarlos y que no esté preparado anímica y ritualmente para el contacto con lo sagrado, su poder puede ser mortal, como el del rayo y el de la serpiente. El uso de esas plantas entra, por tanto, en el campo del ritual, y su manejo está, al parecer exclusivamente, en manos de los chamanes. Ellos son generalmente quienes comen, beben o se aplican las plantas sagradas, aunque, a veces, el chamán hace ingerir los alucinógenos al enfermo o al consultante, bajo su vigilancia, lo que permite hallar las soluciones buscadas e incluso propiciar las curaciones. Las deidades de las plantas y hongos se aparecen en forma de pequeños seres humanos que dialogan con el chamán; pueden ser enanos, niños o viejecitos; hasta hoy, los hongos se llaman *tlakatsitsin*, "hombrecitos" o *apipiltzin*, "niños de agua". En piezas de cerámica maya clásica, por ejemplo, se dibujaron hombrecitos o enanitos participando en prácticas de videncia de los gobernantes-chamanes, sosteniendo el espejo en que el chamán ejercía la videncia, o dialogando con él.

Para los nahuas, la ingestión ritual de psicotrópicos en los ritos de los señores principales y en los chamánicos está documentada en la mayoría de las fuentes escritas coloniales, tanto por indígenas como por españo-

les, lo cual significa que su uso proviene de la época prehispánica; ello se corrobora con algunas representaciones pictóricas (principalmente teotihuacanas), escultóricas (como el famoso Xochipilli de Tlalmanalco) y dibujos de los códices, donde vemos, por ejemplo, personajes ingiriendo hongos, al lado de las imágenes fantásticas que provocaban, o a gobernantes fumando canutos de tabaco mezclado con otras plantas psicoactivas. Esas prácticas continuaron durante la Colonia y al parecer permanecieron ocultas, debido a la persecución de que eran objeto quienes los utilizaban, sobre todo por la Inquisición. Pero la continuidad del uso de sustancias psicoactivas hasta hoy muestra que no se perdió nunca esa práctica ritual entre los nahuas. En otros grupos mesoamericanos, como los olmecas y los pueblos del Occidente de México, también se ha confirmado el uso de esas sustancias para las prácticas chamánicas desde el periodo Preclásico, y muchos conservaron hasta hoy ritos con el uso de hongos y algunas otras plantas psicoactivas, como los mazatecos, mixtecos, matlatzincas y mixes.

Los mayas, por su parte, conocieron los hongos, plantas y animales psicoactivos (como los sapos del género *Bufo marinus*) y los emplearon en forma ritual también desde el periodo Preclásico. Son notables ejemplos las piezas de cerámica halladas en sepulturas de gobernantes del periodo Clásico donde se pintaron escenas chamánicas y ritos iniciáticos, acompañados de la ingestión, la aspiración y la aplicación con enemas de diversas sustancias psicoactivas, entre las que destacan la ninfea blanca, las *Datura*, el tabaco y el cacao aderezado con otras plantas. Es evidente que los gobernantes y grandes señores las empleaban de manera semejante a los nahuas, tanto en reuniones políticas y sociales, como en rituales chamánicos.

Las visiones inducidas por hongos y plantas psicoactivas, por tanto, fueron consideradas como realidades vividas por los seres humanos, a veces con más intensidad que la vigilia normal. Y la embriaguez provocada por bebidas alcohólicas, como el pulque, la chicha y el balché, no está muy lejos de esas experiencias; las bebidas también se consideraron sagradas porque permiten al hombre vivenciar los poderes divinos y mirar más allá de lo que se mira en estado de sobriedad; por ello, el pulque se usó como ofrenda a los dioses y como medicamento, mezclado con diversas plantas, y la embriaguez fue ritual y estuvo restringida a los hombres principales de la comunidad.

En la actualidad hay varias comunidades nahuas que todavía emplean hongos y plantas alucinógenas en sus ceremonias chamánicas, con una significación muy parecida a la prehispánica y colonial (como medio para comunicarse con los seres sagrados, para adivinar las causas de las enfermedades y para hallar lo perdido), por ejemplo, las del área del Estado de México que rodea a los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl y algunos sitios de Morelos, de Guerrero y de la sierra de Puebla.

En esas ceremonias chamánicas parecen emplearse también plantas como el *ololiuhqui*, el *tlápatl* o el *toloatzin*, las cuales se siguen usando para provocar enfermedades y para curar los mismos males que sanaban en la época prehispánica: gota, reumatismo, dolores diversos, fracturas.

Es notable el hallazgo de la antropóloga Lilián González, en ceremonias chamánicas de los nahuas de Guerrero, no sólo del empleo del tabaco

como estimulante y planta sagrada, sino el de una planta cuyo uso como alucinógeno se desconocía, el *huachiquimol*, "guaje brujo" o "guaje rojo", árbol cuyas semillas son comestibles, pero cuya corteza es altamente psicoactiva. Este árbol se da también en Morelos y se comen las semillas, pero al parecer se desconoce el uso de la corteza como alucinógeno.

Tanto de los nahuas como de los mayas actuales es escasa la información sobre el uso de alucinógenos, principalmente porque los indígenas no quieren hablar de ello; esto se debe a que, por un lado, hay una prohibición legal del uso de drogas, y por otro, los hippies y aventureros han invadido las comunidades indígenas buscando experiencias extraordinarias, desde que los Wasson dieron a la publicidad a María Sabina y sus hongos sagrados, para infortunio de los mazatecos, como lo declaró la propia chamana y lo llegó a reconocer Wasson. Así, la labor de los etnólogos y antropólogos sociales en este terreno se ha visto seriamente obstaculizada, aunque hay suficientes datos para afirmar que sí los siguen usando. La persecución policíaca de quienes poseen y utilizan "drogas" ha llegado a las comunidades indígenas, porque las autoridades no son capaces de captar la profunda diferencia entre los narcotraficantes y los indígenas que incluyen alucinógenos en sus prácticas rituales chamánicas ancestrales.

En mis propias búsquedas con algunos informantes nahuas y mayas, ellos han mencionado propiedades curativas de las *Datura,* del *ololiuhqui,* del *alipundiaxóchitl* o turifundio (floripondio), del *yauhtli* o pericón, del estafiate y de otras plantas psicoactivas, así como referencias al uso de hongos y diversas plantas en los ritos de brujería, en Tepoztlán, Morelos, y es de destacar la expresiva exclamación del chamán Don Juan Bautista Dzul, de Tiholop, Yucatán, cuando le pregunté por dichas plantas: "¡Aunque te canses de buscar, eso nunca lo podrás encontrar!". Por estas referencias, es claro que los chamanes siguen utilizando plantas psicoactivas, aunque por lo general los informantes eludan el tema.

La planta sagrada más importante, sin duda, tanto en las épocas prehispánica y colonial, como en la actualidad, y tanto entre los nahuas como entre los mayas, es el tabaco, el "Gran-señor-de-las-dolencias", como le llama *El ritual de los Bacabes.* Con él se siguen curando múltiples males; sigue proporcionando fuerza y resistencia contra el cansancio; bebido, masticado y fumado sigue provocando el estado apropiado para comunicarse con los dioses, y sigue constituyendo, al lado del incienso de copal y las flores, el alimento impalpable de los seres divinos.

Las bebidas alcohólicas también se emplean todavía ritualmente para comunicarse con los dioses, como ofrendas y para curar enfermedades, aunque en la época colonial dejaron de estar reservadas a sacerdotes y principales. Desde entonces hasta hoy, las festividades indígenas, sean religiosas o no, incluyen la embriaguez de la mayoría de los participantes.

Y en relación con el sueño y los sueños, puedo concluir que, tanto entre los nahuas como entre los mayas han tenido una significación muy semejante a los estados logrados con las plantas psicoactivas. En el sueño, el "espíritu" (*tonalli* entre los nahuas y *pixan, ch'ulel* y *altzil* en algunos grupos mayas) se separa del cuerpo y recorre múltiples espacios, mientras el cuerpo reposa. Así, el estado de sueño es para ellos otra forma de externar

el espíritu, pero de manera natural e involuntaria, lo cual en el caso de las personas comunes constituye un medio de recibir mensajes de los dioses y de los muertos, así como revelaciones sobre el futuro y la vida en general, aunque hay sueños que se consideran "vanos", "meras locuras del alma"; pero el sueño también significa un peligro, pues el espíritu queda sin la protección del cuerpo y puede ser atacado por otros espíritus más poderosos, los de los brujos dañinos, y perecer; puede extraviarse o ser apresado y no regresar al cuerpo.

Pero en el caso de los chamanes, el sueño es otra posibilidad de comunicación con lo sagrado y de adquirir poderes extraordinarios y conocimientos. Los chamanes no sólo reciben el mensaje divino para ser chamanes a través de sus sueños, así como el aprendizaje de su oficio, sino que los logran manejar y programar para ejercer sus funciones, como destaqué arriba.

Y en cuanto a su contenido, los sueños son generalmente metafóricos y simbólicos, por lo que requieren interpretación. Los intérpretes de sueños de la época prehispánica fueron señalados hombres religiosos que tenían incluso libros donde estaban tal vez expresadas las significaciones de las imágenes y escenas oníricas, aunque la interpretación pudo haber sido distinta según los casos particulares, como ocurre con los chamanes mayas de hoy. De los nahuas conocemos incluso el nombre del adivino especialista en sueños en la época prehispánica, el *temiquiximati*, "conocedor de los sueños".

En la actualidad, en ambos grupos, sin duda los sueños son la forma principal de lograr la separación del "espíritu" (la sombra) y el cuerpo, necesaria para la vinculación con lo sagrado. Los sueños son la "otra realidad" de la vida humana, la realidad del espíritu liberado del cuerpo, del espíritu externado que se despliega en el trasmundo etéreo. Por eso, es a través de los sueños que los chamanes reciben los mensajes de los dioses y se comunican, tanto con las deidades, como con otros espíritus; se inician en la profesión y pueden, a través de ellos, adivinar el futuro, conocer la causa de las enfermedades y propiciar las curaciones, incluso, provocar males y enfermedades. Algunos chamanes aseguran que ya no usan sustancias psicoactivas porque saben controlar sus sueños y en ellos, acompañados de oraciones y ascetismo, se forman como chamanes.

Como en la antigüedad, entre los mayas actuales los sueños siguen siendo objeto de interpretación; ésta puede ser realizada, en casos sencillos, por la madre de familia o cualquier adulto, pero en casos graves o complicados, la hacen los chamanes. La interpretación de los sueños y el control sobre ellos sigue siendo una de las actividades fundamentales de adivinos y curanderos, los cuales realizan una literal psicoterapia, si tomamos en cuenta que gran parte de las enfermedades son psicosomáticas.

En fin, para los mayas y los nahuas, como para muchos otros pueblos, sólo en el sueño y el éxtasis, con el espíritu externado, un hombre se hace realmente chamán y puede ejercer las funciones de adivino y curandero, de consejero y guía de la comunidad, tal como lo expresó el famoso chamán tzotzil Manuel Arias Sojom, "el componedor del pueblo":

> Aprendo todo por mis sueños. Lo veo todo dispuesto como debe ser, y aprendí a pulsar por mi sueño... Cuando uno sueña es el *ch'ulel* [el espíritu].

> Uno ve las cosas; uno tiene enfermo: se sopla, se reza, y por la noche, en sus sueños, el *ch'ulel* lo aprende todo... No queda lo que se aprende por la boca; es por el alma que aprendemos. El *ch'ulel* lo repite en el corazón, y sólo entonces lo sabe uno hacer (Guiteras, 1965: 135).

Cabe concluir, así, que tanto el sueño como el éxtasis constituyen la esencia del chamanismo, que los interpreta de formas muy distintas a las científicas, a la vez que con un peculiar acercamiento, sin duda resultado de la experiencia, a los conocimientos científicos que se tienen hasta hoy, los cuales todavía reconocen que hay muchos aspectos ignorados. Tanto el sueño como el éxtasis remiten al ámbito valorativo y emocional en el que se percibe la existencia de dimensiones espacio-temporales distintas, de transmutaciones corporales, de mundos alternos, de fuerzas y poderes que, de acuerdo con la interioridad del sujeto que los experimenta, pueden interpretarse como "lo otro", "lo sagrado", "lo infinitamente poderoso".

CUADRO DE PRODUCTOS PSICOACTIVOS USADOS POR NAHUAS Y MAYAS, SEGÚN LOS DATOS DE LAS FUENTES*

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
ACAN (m)			Mayas yucatecos antiguos	Planta	Tiene el mismo nombre que el dios del vino. Se usa entre otras cosas para mordeduras de serpiente	Roys, 1931: 213
ACOCOQUILITL (n)			Nahuas antiguos	Hierbecilla de hojas delicadas, con forma y sabor de cilantro y flor blanca menuda	Mezclada con otras yerbas, produce sueño	Hernández, 1959, I: 7
AHUAHUAUHYO (n)			Nahuas antiguos	Raíz gruesa y larga, ramas sarmentosas, gruesas y escarlatas, hojas delgadas, semillas en penachos	Produce sueño	Hernández, 1959, I: 7
ALBAHACA	*Ocimum basilicum L.*		Mayas yucatecos	Hierba generalmente de color verde o purpúreo. Hojas más largas que anchas	Propiedades narcóticas, refuerza el sistema nervioso. En dosis excesivas produce convulsiones	Hirose, 2008: 33
AQUIZTLI (n)			Nahuas antiguos. Nace en Xicotepec	Planta voluble, sarmentosa, hojas como de olmo y fruto acinoso con pedúnculos rojos	Enloquece a quienes la toman	Hernández, 1959, I: 38
ATLYNAN (n) (Ver *Nexéhuac*)	*Datura ceratocaula*	"La madre del agua"	Nahuas antiguos			

* Las descripciones, efectos y forma de uso son los consignados por las fuentes coloniales, etnografías, diccionarios y glosarios (cuando éstos se refieren al uso indígena de las plantas), así como los obtenidos de algunos informantes indígenas y de otras fuentes. Se incluyen el nombre y la descripción científicos, cuando se han encontrado. No menciono los usos medicinales más que cuando éstos parecen aludir a trastornos psicosomáticos. El cuadro se presenta por el nombre indígena o español (cuando no se conoce aquel), señalando entre paréntesis la lengua, con las iniciales: *n*: náhuatl; *m*: maya yucateco; *q*: quiche; *c*: cakchiquel; *z*: zutuhil, *t*: tojolabal; *tz*: tzotzil; *ch*: chontal, *chu*: chuj.

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
BALCHE (m)	*Lonchocarpus longistylus* Arbol cuya corteza se echa en remojo de aguamiel para su fermentación (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980)		Mayas yucatecos antiguos y actuales	Bebida de miel y agua, y cierta raíz de un árbol que para esto criaban	Emborracha	Landa, 1966: 38
				Vino que hacían de la corteza de un árbol llamado balché y miel y agua	Emborracha. Se usaba en los sacrificios y "areitos". Causaba también sanidad porque purgaba los cuerpos y lanzaban por la boca muchas lombrices	*Relaciones histórico-geográficas...*, 1983, II: 39, 71
				Vino elaborado de la raíz de un árbol especial (el balché) y de un "trigo" a propósito: una planta psicoactiva que lo fortalece	Se bebe en ritos y ceremonias: embriagados con él y poseídos de lascivia, cometen pecados carnales después de los ritos en cuevas	Sánchez de Aguilar, 1953: 208, 211, 318 Villagutierre, 1933: 499
				Fuerte brebaje	Emborracha. Se usaba y se sigue usando en diversos ritos	Múltiples fuentes
BEZOAR (Ver *Tlapaltótotl*)		Bezoar	Nahuas antiguos	Piedra que se forma dentro de algunos ciervos o gamos	Cura envenenamientos de toda clase, síncopes, ataques epilépticos; concilia el sueño aplicado a los dedos	Hernández, 1959, I: 38
CACAHUAXÓCHITL (n)	*Quararibea funebris* (Wasson, 1983: 101-2, 124) Gran árbol tropical de flores blancas. Las hojas secas tienen un distintivo olor		Nahuas antiguos	Flor blanca con el extremo amarillo, como la del *cacaloxóchitl* [plumeria]		Hernández, 1959, II: 96
				Su olor es muy denso y penetrante. Agradable olor, perfumado, aromático. Sus flores se llaman *poyomaxóchitl* (flor narcótica)	"Lo hace a uno tartamudear... lo enloquece... lo excita..."	*Códice Florentino*, 1950-1969, 11: 212
Cacaoxóchitl			Nahuas actuales		Se hace una bebida con las hojas y flores, mezcladas con maíz y cacao que se llama *pozonque*	Schoenhals, 1988

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
CACAHUATL (n) (Ver *Kakaw*)	*Theobroma cacao*	Cacao	Nahuas antiguos	Semilla del cacahoaquáhuitl	Contiene teobromina, estimulante semejante a la nicotina. Se usaba mezclado con distintas plantas y hongos alucinógenos	Hernández, 1959, I: 303-305
CALEA ZACATECHICHI (ch)	*C. zacatechichi* Hierba que no crece mucho, hojas aserradas y flor parecida a la árnica	"Hoja Madre"	Chontales		Oniromancia. Propicia la adivinación durante el sueño; modifica las fases del sueño y el informe de los ensueños	Díaz, 2003: 24
CAZÁHUATL	*Ipomea intrapilosa* Árbol de hojas alargadas, flores blancas y semillas cubiertas por pelos blancos y suaves	Cazahuate	Nahuas		Contiene sustancias psicoactivas	Lozoya, 1983
CEMPOALXÓCHITL (n) - - - - - - - *Tepecempoalxóchitl*	*Tagetes erecta* Alguna especie del género es narcótica y tóxica (Díaz, 1975: 162)	Cempasúchil Flor de muerto - - - - - - - "Cempasúchil del cerro"	Nahuas antiguos y actuales	Unas son como rosas y otras, terciopeladas	Sanan enfermedades y excitan el apetito venéreo	Hernández, 1959, I: 221 Sahagún, 1969, I: 183 *Códice Florentino*, 1950-1969, 11: 200 Ximénez, 1967: 310
CITLALNANACAME (n)		Hongo	Nahuas antiguos		Son mortíferos	Hernández, 1959, I: 396
COANENEPILLI (n)	*Pasiflora incarnata*	"Lengua de culebra". Flor de la pasión o pasionaria	Nahuas antiguos y actuales		Produce somnolencia	
COCHIZPATLI (n)			Nahuas antiguos	Hierba de tallos purpúreos, hojas redondas en grupos de tres, flores amarillas y pequeñas		Hernández, 1959, I: 355; II: 355-356
COCHIZQUILITL (n) *Mazauxtli*			Nahuas antiguos	Árbol parecido al *tzompantli*, pero no espinoso	El jugo, instalado en la boca de los niños, produce sueño	Hernández, 1959, I: 356, 406
COCHIZTZAPOTL (n)	*Casimiroa edulis*	Zapote dormilón	Nahuas antiguos Nahuas actuales	Árbol grande, con hojas como de cidro, ralas y en grupos de	Concilia el sueño	Hernández, 1959, I: 92 Sahagún, 1969, II: 28

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
COCHIZTZAPOTL (n)		Zapote borracho		tres tallos con lunares blancos, flores amarillas, medianas		
		"Fruta soporífera"		Fruto de forma y tamaño de membrillo, llamado *tzapotl* blanco, comestible, pero con huesos de almendra venenosa		Clavijero, 13
COCHIZXIHUITL (n)	*Bocconia integrifolia*		Nahuas antiguos		Con *tlazolpahtli* y hiel de golondrina, se unta en la frente para dormir	*Códice Badiano*, 1955: 161
COZOLMECATL (n) *Cacatzan*	*Smilax mexicana*	"Cuerda de cuna"	Nahuas antiguos	"De las especies de la china mexicana". Raíz gruesa, redondeada, roja, fibrosa; tallos rojos, nudosos, delgados, espinosos, flexibles, trepadores, hojas redondeadas, frutos llenos de semillas	Concilia el sueño, devuelve las fuerzas a los que están agotados por excesos venéreos, si se acuestan sobre ella	Hernández, 1959, I: 250-251
CHAKMOLCHE (m) *Xk'olokmax* *Xoyo* (Ver *Tzompanquahuitl*, *Chompantli* y *Tzité*)	*Erythrina standleyana*	Colorín	Mayas yucatecos actuales	"Semillas muy venenosas bien conocidas por los mayas"	Venenosas	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 369
	Erythrina Americana Árbol pequeño con ramas espinosas. Racimos multiflorales rojos. Vainas a veces hasta de 30 cm. con frijoles rojo oscuro (Schultes, 1982: 43)	Colorín	Mayas yucatecos antiguos			Roys, 1931
CHALCHE' (m)	*Pulchea odorata*	Salvia, tabaco salvaje	Mayas antiguos de Guatemala		Cura parálisis	*Diccion. de Motul*, 1995 Orellana, 1987: 229
		Santa María	Mayas actuales de Yucatán	Flores rosas		*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 506-507

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos físicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
CHELIK (m)	*Solanum torvum*	Prendedora, "Cosa echada o tendida"	Mayas actuales de Yucatán	Flores blancas de 10 a 12 cm de largo. Fruto amarillo con aguijones		*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 475
		Berenjena				Schoenhals, 1988
CHICALOTL (n)	*Argemone mexicana*	Chicalote, cardo santo, amapola mexicana, adormidera espinosa	Nahuas actuales. Mayas de Guatemala	Flores blancas. Hojas con espinas	Curativo	Ximénez, 1967: 292 Schoenhals, 1988
CHICHA (m)			Mayas antiguos de Guatemala	Brebaje de melaza, caña de azúcar o miel, hojas de tabaco y raíces. Le echan un sapo vivo y lo dejan fermentar de 15 a 30 días	Se bebe en las noches entre muchos; en ceremonias idolátricas; produce fuerte borrachera y causa a veces la muerte, sobre todo donde le ponen sapos. Para hechicería	Gage, 1946: 208-209, 252
CHOKOBCAT (m)	*Ipomoea carnea* *Solandra (?)*		Mayas yucatecos antiguos	Fuerte y leñosa enredadera con grandes flores	Las hojas y raíces se toman hervidas para envenenar y para dolores causados por brujería	Roys, 1931
HOLOM OCOX (q) (Ver *Tzontecomananácatl*)	*Amanita muscaria* Schultes y Hofmann, 1982: 82, 84	Hongo de cabeza	Quichés antiguos	Grandes hongos. Hongos que crecen al pie de los árboles (abetos) de las tierras altas	Eran ofrecidos a los dioses	*Popol Vuh*, 1980: 76 *Anales de los cakchiqueles* 1980: 138
Kaizalah ocox (c) *Xibalbay ocox* (c) *Itzel ocox* (c)		Hongo del inframundo. Hongo malo	Cakchiqueles antiguos		A los que los comen hacen perder el juicio. Son malignos y mortíferos. Embriagan	Coto, 1983: 276
Kakuljá icox (q) *Itzel ocox* (q)		Hongo del rayo Hongo malo, diabólico	Quichés actuales			Lowy, 1974: 190
Yuy chauk (tz)			Tzotziles actuales		Hongo peligroso	Laughlin, 2007: 411 y 414
K'anal yuy chauk (tz)		Yuyo del rayo	Tzotziles actuales			Lowy, 1974: 190
Tzajal yuy chauk (tz)			Tzotziles actuales			Laughlin, 2007: 411 y 414

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
How kan cuh (chu)	*Amanita muscaria*	Hongo de moscas	Chujes actuales	Tiene el píleo rojo y crece bajo los pinos		Dobkin, 1974: 156
HUACHIQUIMOL (n) *Chiquimolhuaxin*	*Leucaena Matudae*		Nahuas actuales	Árbol de las leguminosas que produce vainas con semillas comestibles	Cura daño por brujería, produce embriaguez, enloquece	González, 2002: 84-85
HUEYTLACATZIN-TLI (n)	*Solandra guerrerense*		Nahuas actuales		Embriagante chamánico con fines oraculares, fundamentalmente para identificar a los causantes de brujería	González, 2002: 84-85
HUIHUITZYO (n)			Nahuas antiguos		El jugo se unta en todo el cuerpo para dormir	*Códice Badiano*, 1955: 161
IZTAUHYATL (n) (Ver *Sakixak*)	*Artemisia Mexicana*	"Agua de la deidad de la sal". Estafiate. Ajenjo del país	Nahuas antiguos y actuales	Pequeño y duro, de ramas cenicientas y follaje espeso. Amargo como el ajenjo de Castilla	Para desavenencias amorosas y enfermedades diversas. Para angustia del corazón y humor opresivo	Sahagún, 1969, III: 327 *Códice Florentino*, 1950-1969, 11: 16
				Como inciensos de Castilla. Yerba de buen Olor		*Relaciones geográficas...*, 1982-1986, 7: 149
					Para tallar la espalda "con arta indecencia"	De la Serna, 1953: 101
		"Sal amarga"		Hierba parecida en forma y propiedades al ajenjo		Hernández, 1959, II: 7
		Estafiate Istafiate	Nahuas actuales, Tojolabales actuales, Guatemala		Cura susto y espanto	Ford, 1975: 29; Baytelman, 1986: índice; Campos, 1983: cuadro, Mellen, 1974: cuadro
KABAL HAW (m) *[illegible]*	*Dorstenia Contrayerba*	Contrayerba	Mayas yucatecos antiguos		Se usa la raíz, contra todo veneno	*Relaciones histórico-geográficas...*, 1983, I: 272 Roys, 1931

Nombre indígena	Nombre y descripción científica	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos físicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
KAKAW (m) *Pek* (m) (c) *Kakow* (q) *Peq* (q) *Cacaoh* (c) *Kakaw* (tz) *Pon* (tz)	*Theobroma Cacao*	Cacao Pataxte	Mayas yucatecos, quichés, cakchiqueles, tzotziles		Se usa en múltiples ceremonias chamánicas, mezclado con hongos y flores alucinógenas	Vasos rituales, códices, fuentes escritas y etnografías
KANA COTZIJ EYAN (c) (Ver *Yauhtli*)	*Tagetes Lucida*	Pericón	Cakchiqueles			Orellana, 1987 *Appendix*
K'UTS (m) *K'uuts, Kuuts*	*Nicotiana Tabacum*		Mayas yucatecos	Planta comúnmente cultivada		*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 472
MACUILXÓCHITL	*Tagetes Canulata*		Nahuas antiguos	Unas son como rosas; otras, terciopeladas	Curan enfermedades y excitan el apetito venéreo	Hernández, 1959, I Ximénez, 1967: 310
MAHCUJYCHAJ (c) *Macuy* *Bahalkan* (m)	*Solanum Nigrum*	Yerbamora	Cakchiqueles Mayas yucatecos	Planta muy tóxica	Cura mal de ojo y fiebre	Orellana, 1987: *Appendix* Mellen, 1974: Cuadro
MATUL (z) (Ver *Tlápatl*) *Mehenxtohk'u'u*	*Datura Stramonium*	"La ponzoña"	Zutuhiles de Santiago Atitlán, otros grupos mayas	Yerba a manera de beleño	Bebiendo la hoja o la semilla se torna loco o desmemoriado	*Relaciones geográficas*..., 1982-1986, 1: 94
MAY (c) *'Balil may* (t)	*Nicotiana rustica*	Tabaco Pilico	Cakchiqueles, tzeltales		Contiene escopolamina, sustancia psicoactiva	Orellana, 1987: *Appendix*
METL (n)	*Agave Atrovirens*	Maguey	Nahuas antiguos	Raíz gruesa, corta y fibrosa; hojas grandes y gruesas terminadas en punta y con espinas; tallo muy grande y en el extremo, flores amarillas	De su jugo se hace vino	Hernández, 1959, I: 348-349 *Relaciones geográficas*..., 1982-1986, 6: 29-30
MÍXITL (n)	*Datura Discoflor*	"Locura, necedad, insensatez". Con la palabra *tlápatl* significa metafóricamente pérdida del juicio	Nahuas antiguos	Pequeña y parrada; verde y con semilla	Aprieta la garganta, quita las fuerzas del cuerpo, paraliza los párpados, abiertos o cerrados. Quita el habla	Sahagún, 1969, III: 292
					La comían para ver visiones para adivinar	Muñoz, 1892: 191
					Hace perder el juicio y aun la vida	*Relaciones geográficas*..., 1982-1986, 2: 101

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
MUXAN OCOX (c)		"Hongo que enloquece"	Cakchiqueles antiguos			Coto, 1983
NEXÉHUAC (n) *Atlynan*	*Datura Ceratocaula*	Tornaloco Hermana del *ololiuhqui*	Nahuas antiguos	Parecido al toloache, pero con flores azules y fruto azul oscuro. Crece en lagos y pantanos		*Códice Badiano*, 1955: 253
NOHOLKIK'UTS (m) (Ver *May* y *Picietl*)	*Nicotiana Rustica*		Mayas yucatecos		Mismos usos que K'uts	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 472
OCONENETL (n)		"Pito"	Nahuas antiguos	Pájaro de la especie mayor del pico marcio	Comían la carne para ver visiones y adivinar	Muñoz, 1892: 191
					Comían el polvo para curar	Hernández, 1959, II: 338
				Especie de picoverde		Rémi Siméon, 1977
OCPAHTLI (n) *Quapatli* *Tlalpatli*			Nahuas antiguos	Arbusto con tallos leonados, hojas como de mizquitl y vainas. Corteza roja, fría, seca y astringente	Aumenta la fuerza embriagante del octli	Hernández, 1959, II: 119
Ocpatli				Raíz que se añade al pulque		*Relaciones geográficas...*, 1982-1986, 7: 68
OCTLI (n)		Pulque	Nahuas antiguos	Del jugo del maguey se hace un vino, al que se agregan cortezas de cidro y de limón, la raíz *quapatli* y otras cosas para que embriague más. Las raíces de *quapatli* se asolean, se machacan y se secan		Hernández, 1959, I: 348-349
				Echándole la raíz de un árbol que se llama *ocpatli* o "medicina del vino", se hace tan fuerte que los saca de sentido	Saca de sentido a quienes lo beben	*Relaciones geográficas...*, 1982-1986, 5: 134-135

Nombre indígena	Nombre y descripción científica	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos físicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
				Se cuece el licor en tinajas y le echan unas raíces llamadas *ocpatli* con las que se hace muy fuerte	Bebiéndolo templadamente es saludable. Todas las medicinas se administran con este vino	Mendieta, 1971: 365
[illegible]				Le echan *cuauhpatli* o la raíz del *ocpatli*	Curan con él	Pomar, 1975: 65-66
					Un pulquero echaba en el pulque pelos de la cabeza de un mico para que se le vendiese	De la Serna, 1953: 333-334
				Se mezcla con poquietes, rosas y cacao	Se usa así para curaciones y ceremonias, como ofrenda: para fiestas, partos y curaciones. Se hace pulque nuevo para estrenar casas y para hacer cal	Ponce, 1953: 372-38
				Echan en el pulque una raíz para fortificarlo	Se emborrachan para hacer ceremonias y sacrificios	Sánchez de Aguilar, 1953: 212
				Le echan raíces	El pulque de cinco o "pulque divino" es el que embriaga por su fuerza, que obtiene de las raíces que le echan	León-Portilla, 1958: 89
Centzontotochtin		"Cuatrocientos conejos"	Nahuas antiguos		Se llama así al pulque porque provoca muchas y diversas maneras de borracherías	Sahagún, 1969, I: 324
Pulque			Paria		Se usa en adivinación: "No puede saber las cosas venideras el que no cayere de borracho"	Las Casas, 1967, II: 546
OKOB (c)	*Linquidambar Styraciflua*	Liquidámbar	Cakchiqueles			Orellana, 1987: *Appendix*

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
OLOLIUHQUI (n) (Ver *Xtabentún*)	*Turbina corymbosa* o *Rivea corymbosa* Enredadera grande, leñosa, con hojas cordiformes. La inflorecencia es una cimamultiflora, las corolas son campaniformes de 2 a 4 cm de largo, blancas con bandas verdosas. El fruto es seco con una sola semilla redonda, dura, finamente vellosa, de 3 mm de diámetro. Familia maravilla o con volvulvácea Schultes y Hofmann, 1982: 58-59	"Que hace dar vueltas, que da vueltas"	Nahuas antiguos	Enredadera con flores como campanas blancas o moradas; con semillas negras redondas	Emborracha y enloquece. Danla a beber para hacer daño	Sahagún, 1969, I: 348; III: 292
Ololiuhqui o *Coaxihuitl*		"Hierba de la Serpiente"			Los sacerdotes la comían para delirar y ver mil fantasmas y figuras de demonios	Hernández, 1959, II: 73
Coaxihuitl o *Chalcuitlatl*		"Hierba de la culebra"		Tiene raíz gruesa y fibrosa, tallos rojos, delgados y cilíndricos; flores purpúreas oblongas, con forma de cálices junto al nacimiento de cada hoja. De clima templado, lugares montuosos, florece en septiembre		Hernández, 1959, I: 20
						Sahagún, 1969, III: 182
Ololiuhqui		Maravilla Dondiego de día Quiebraplatos			Se toma para pronosticar buena o mala ventura por el día en que nacen	Rémi Simeon
				Parecida al Solano Maniaco de Dioscórides	Da respuesta a las dudas	Vetancurt, 1698: 57
					Se integra a pomada de animales ponzoñosos, con tabaco y otras yerbas, para comunicarse con los dioses y ser osados. Esa pomada es también medicina para adivinar	Vetancurt, 1698: 87
				La traen de tierra caliente		[illegible] 1975: 65

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
					Priva del juicio. Se toma para curar enfermedades y encontrar personas y cosas perdidas. Se aparece un viejo que revela todo	De la Serna, 1953: 10, 231, 234-236
					Priva del sentido. Se aparece como un negrito que dice todo lo que se quiere saber, o como el Señor o los Ángeles. Se toma para encontrar cosas perdidas	Ponce, 1953: 11
					La tomaban para perder el sentido y adivinar	Muñoz, 1892: 191
Ololiuhqui o *Cuexpalli* [*Cuetzpalin*]		Lagarto		Un género de semillas como lentejas	Bebida, produce una embriaguez en la que se aparece un viejito venerable que responde a todas las preguntas: para encontrar personas y cosas perdidas. Para aprender a curar y conocer las causas de las enfermedades. Se toma consultando al *payni*, médico. La bebe éste o el consultante	Ruiz de Alarcón, 1953: 28, 43, 44, 48-52, 124
Coaxoxouhqui [*Coatl Xoxouhqui*]		"Culebra verde"		Un grano	La bebían para adivinar; se adormecían y perdían el sentido, y así veían visiones espantables	Muñoz, 1892: 191
				Planta como hiedra con flores blancas y semillas redondas. Nace en tierra caliente	Emborracha para adivinar la enfermedad cuando los médicos no saben. Cura las llagas	Sahagún, 1969, III: 315

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
					podridas, molida la semilla	
Ololiuhqui		Hierba de la Virgen, Señorita	Nahuas actuales y otros			Schoenhals, 1988
Uey Ytzontecon (*Ololiuhqui*)		"Cabeza grande"		Hojas verde oscuro. Flores morado oscuro y blanquecinas. Raíz redonda, negra por fuera y blanca por dentro	La corteza molida cura corazón oprimido, temblor de los nervios	Sahagún, 1969, III: 314, 315
P'AHALKAN (m) *Bahabkan* *Bahabkan* (Ver *Mahcujychaj*)	*Solanum nigrum* Contiene sustancias psicoactivas, como ciertos alcaloides. Estimula el sistema nervioso central. Puede provocar parálisis, depresión circulatoria y respiratoria, inconsciencia y muerte (Orellana, 1987: 242)	Yerbamora	Mayas actuales de Yucatán	Hierba	Envenena	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 475
		Tonchichi	Mayas antiguos de Guatemala			Orellana, 1987: 24
		Chichiquelite	Nahuas actuales y otros			Schoenhals, 1988
PÉYOTL (n)	*Lophophora williamsii* Hay dos especies. Son plantas pequeñas, sin espinas, verde grisáceas o verde azulosas, con apariencia de cabeza. La parte superior o corona es suculenta clorofílica, y mide más de 8 cm de diámetro. Está dividida radialmente por costillas redondeadas. Flores campanuladas blanquecinas o rosadas (Schultes y Hofmann, 1982: 48)	Botón de mescal o peyote Raíz del diablo Rosa María	Chichimecas	Hierba como tunas de la tierra, blanca. Es del norte	Los que la comen ven visiones espantosas o de risa. Dura la borrachera dos o tres días. Es manjar de los chichimecas que los mantiene y les da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre. Los guarda de todo peligro	Sahagún, 1969, III: 292, 192

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
Péyotl zacatecano			Nahuas antiguos	Raíz blanca y lanuginosa. De mediano tamaño, sólo echa una pelusa fuera de la tierra. Hay macho y hembra. De gusto dulce y calor moderado	Quienes la comen presienten y predicen todas las cosas. Para encontrar la propia raíz, comen otra	Hernández, 1959, II: 92
Peyotl			Nahuas antiguos de Tlaxcala		Lo tomaban para adivinar. Con él se adormecían y perdían el sentido y veían visiones espantables	Muñoz, 1892: 191
					Los médicos *tlachixqui*, profetas y adivinos, usan el *péyotl*. Dicen que se les aparece un viejo venerable que es el peyote, para ayudarlos y responder a sus preguntas. Lo guardan en un cestillo llamado *ytlapial*, junto al *ololiuhqui*	Ruiz de Alarcón, 1953: 31, 48-51
					Le atribuyen deidad. Lo guardan en un tecomate llamado *itlapial*. Lo consultan para encontrar cosas perdidas, los médicos. Para curar enfermedades para las que no hallan remedio	De la Serna, 1953: 93-94, 102, 236, 262
PICIETL (n) *Yetl* (Ver *Noholkikuts Quauhyetl K'uts*)	*Nicotiana rustica* *Nicotiana tabacum* Especie híbrida de la familia de los solanos, cultivada desde los Andes hasta Canadá (Furst, 1972a: 55)	Tabaco (haitianos) Nicociana Hierba sagrada	Nahuas antiguos	Hierba de raíz corta, delgada y fibrosa, de donde nacen tallos vellosos, desordenados; hojas anchas y oblongas; flores parecidas a las del beleño que dejan cuando caen cápsulas llenas de semillas	Produce sopor, "se embota el sentido de las penas y trabajos, e invade por completo el ánimo un reposo de todas las potencias (que podría casi llamarse embriaguez)"	Hernández, 1959, I: 80-82

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
	Hierba narcótica que en las Antillas se llama tabaco. Son las dos principales especies				La corteza tomada en poca cantidad embriaga de tal modo, que produce la inconsciencia o la muerte	
					Los haitianos preparaban trozos de caña huecos y perforados, untados por fuera con polvo de carbón y llenos de *yetl*, de liquidámbar *oxochiocozotl* y de hierbas calientes y aromáticas. Los fumaban para conciliar el sueño y embotar sensaciones de pena o cansancio, calmar los dolores y curar varias enfermedades. Pero el uso inmoderado ocasiona caquexia y otras enfermedades incurables	Hernández, 1959, II: 176
					Como medicina, aprovecha su virtud, y es dañoso si se continúa por vicio. "Cura tantas cosas que parece que ahuyenta la misma muerte". Tomada en polvo por las narices descarga la cabeza, hace sentir menos el cansancio, "y parece que entra en el espíritu un descuido y olvido de la facultad animal y aliento de la vital". Tomado por la boca,	Vetancurt, 1689: 64

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
					hace a los hombres ágiles para cualquier ejercicio corporal	
				Es la misma que en España se llama beleño	Se usa para dormir, amortiguar las carnes y no sentir el trabajo. Molida y mojada con cal, la ponen entre el labio y la encía. También la fuman en cañutos de caña, envuelta con liquidámbar	Pomar, 1975: 64
		"El verde y pardo espiritado"			Se usa para curaciones, mezclado con *atlinan* y *uauhtli*. Se punza el vientre haciendo conjuros	De la Serna, 1953: 82
					Se usa en los templos para ritos y en ofrendas que hacían las mujeres cuando bailaban para Toci	León-Portilla, 1958: 81, 99
					Los que cortan madera lo ponen en los troncos e invocan a Quetzalcóatl. Los que curan de espanto a los niños (*Tetonalmacani*) les ponen una raya de piciete desde la nariz hasta la cabeza	Ponce, 1892: 10
					Las hojas se maceran y se mezclan con cal. Se estregan. Cura el cansancio y la gota. Las hojas se mastican. "Emborrachan a la gente, desmayan a la gente, embriagan a la gente y matan el hambre..."	López Austin, 1971: 147

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
				Yerba a manera de beleño	Tiene muchas virtudes para muchas enfermedades. Ofrecíanla hecha harina en los templos	Muñoz, 1892: 157, 207
		Pisiete	Nahuas actuales		Secado, molido y curado con cal, alcohol, ajo y tabaco, se usa para soplar al enfermo y curarlo	Cook de Leonard, 1966: 295
Tenexyetl		*Yetl* mezclado con cal	Nahuas antiguos	*Yetl* mezclado con cal	Lo tomaban los peregrinos para no dormirse. Lo creían ángel de la guarda, atribuyéndole divinidad	Ruiz de Alarcón, 1953: 37-3
				Forma de beleño	Se lo ponen en la boca entre el labio y la encía, y lo traen un buen rato: da mucho esfuerzo y casi emborracha	*Relaciones geográficas...*, 1982-1986, 3: 140
PINAHUIHUIZTLI (n) *Cocochiatl* (Ver *Xulu queb*)	*Mimosa sensitiva*	Hierba pudorosa	Nahuas antiguos	Tocándola, parece dormirse	Produce sopor aplicada a la cabeza. El jugo de la raíz produce sueño	Hernández, 1959, II: 94
	Colliandra humilis	Sensitiva	Nahuas actuales		Se comen las semillas para dormir	Ford, 1975: 29 ss.
PIPILTZINTZINTLI (n) (Ver *Chalche*) *Piltzotzom*	*Salvia divinorum* Planta herbácea, perenne, de 1 m de alto con hojas ovadas de márgenes dentados y flores azulosas que nacen en panículas (Schultes y Hofmann, 1982: 55) Los mazatecos la ingieren para la adivinación (Schultes y Hofmann, 1982: 55)	Hierba de la Pastora Hierba de la Virgen Salvia	Nahuas antiguos	Tiene hojas como las del *zempoalxochitl* y la raíz de *péyotl*	Ingerida, sirve para adivinar y saber lo oculto en sueños. Mezclada con *ololiuhqui* y *zacazili*, cura las fracturas. Se bebe para no sentir cansancio	Vetancurt, 1698: 62

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos físicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
Piltzintzintli Tlanuxul			Nahuas actuales, Tepoztlán, Morelos	Bejuco con vainitas de semillas negro y rojo	Las semillas se comen para los aires; se tragan doce, una diario. Si se encajan 12 en la puerta de una casa se oye llorar como niños	Don Lauro Conde Don Benito Noriega Don Eufemio Mora
		Salvia	Mayas de Guatemala			Mellen, 1974: Cuadro
POX (t)		Trago	Tzotziles y otros grupos mayas	Aguardiente	Proporciona el estado adecuado para la curación, aleja las fuerzas maléficas. Se usa en las ceremonias de cambio de cargo y otras. Se ofrece a los muertos	Pérez y Ramirez, 1985: 79-80 Schultze-Jena, 1974: 92 Pozas, 1977: 211 Meneses, 1986: 81
POYOMATLI (n) *Apoyomatli* (n)		El nombre se aplica a todas las flores psicoactivas		Flor parecida a la rosa		Rémi Siméon, 1977
				Forma de musgo y color de azafrán	Para desmayos y dolor del corazón	Hernández, 1959, II: 96
				Forma de helecho con hojas aserradas y oblongas		Hernández, 1959, I: 105, 123
				Es también una raíz	Provoca la revelación de cosas ocultas y venideras	Hernández, 1959, I: 105
				Es una "rosa"	Se mezclaba con yerbas, otras rosas aromáticas, *chapopotli* y hongos, y se hacían con esta mezcla cañutos para fumar	Sahagún, 1969, III: 151
Poyoma, Poyom		"Narcótico de flores"		Bebida mixturada de flores aromáticas		Garibay, 1968, III: CXXII
				Flores	Narcotizan	Garibay, 1968, III: 19

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
Quetzalpoyomatl	Puede ser otro nombre de la *Nimphaea ampla: Quetzalaxochiatl*			Flores	Embriagan y causan vértigo. Son narcóticas	Garibay, 1968 III: 11
QUAUTLANANÁCATL (n)			Nahuas antiguos	Hongos pequeños y rojizos	Se consideraban dioses porque embriagaban	De la Serna, 1953: 100
QUETZALAXÓCHIATL (n) (Ver *Sak Naab* (m))	*Nymphaea ampla*	"Flor del agua preciosa"	Nahuas antiguos		Flores que embriagan	Garibay, 1968 III: 33
Quetzalaxochioctli		"Licor de las flores acuáticas"	Nahuas antiguos		Licor preparado con las flores *quetzalaxochiatl*, para ser bebido	Garibay, 1968 III: 34
RUDA	*Ruta Graveolens*	Ruda	Mayas yucatecos Nahuas	Planta que no crece mucho, muy olorosa. Flores amarillas	Propiedades narcóticas. Se usan para reforzar el sistema nervioso, mitigando la ansiedad y los estados de nerviosismo; en dosis excesivas produce convulsiones. Quemada ahuyenta los maleficios	Hirose, 2008: 33
SAK NAAB (m) (Ver *Quetzalaxochiatl*)	*Nimphaea ampla*	Nenúfar Ninfea	Mayas yucatecos Otros grupos mayances	Planta acuática: la flor crece sobre el agua, las hojas flotan, en tanto que la raíz se hunde bajo el agua	Produce alucinaciones	Dobkin, 1974
SAKIXAK (c)	*Artemisia absinthium*	Los ajenjos	Cakchiqueles			Orellana, 1987: *Appendix*
SHTANTILOK (q) *Shtantalik*	*Amanita muscaria*		Quichés de Chichicastenango, Guatemala	Hongo		Lowy, 1974: 27
SINICUICHI (n) *Sinicuil*	*Heimia salicifolia* Arbusto de hojas lanceoladas y flores amarillas que nacen en la axila de la hoja (Schultes y Hofmann, 1982: 44)	Yerba Jonequil Huanchinol	Nahuas actuales de Tepoztlán, Morelos	Flores amarillas brillantes. Semillas en cápsulas		Ford, 1975: 29 ss. Schoenhals, 1988
			Otros grupos		Tiene virtudes sobrenaturales; despierta recuerdos muy antiguos, incluso prenatales	Schultes y Hofmann, 1982: 44

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
SIPCHÉ	*Bunchosia swartziana*		Mayas yucatecos		Propiedades narcóticas, refuerza el sistema nervioso. Se emplea para limpias y para espantar a los malos aires en el rito para pedir lluvias	Hirose, 2008: 33
SI'SIM (m) *Tsitsim, Sisin* (Ver *Iztauhyatl*)	*Artemisia vulgaris*	Ajenjo	Mayas yucatecos	Nativa de Europa		*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 497
TAPAYAXIN (n)	*Phrynosoma regali* Es un reptil		Nahuas antiguos	"Sapo" de muchos colores, con la cabeza erizada de púas. Arrojaba sangre por los ojos	Era tóxico	Hernández, 1959, II: 307
TECOCHITL-XIHUITL (n)			Nahuas antiguos	Yerba soporífera de raíces fibrosas, tallos cilíndricos y rojos, flores como cabellos. Hay dos especies, una con flores rojas	Mezclada con otras plantas y leche de mujer, se aplica a la frente de los que no pueden dormir, y así se duermen	Hernández, 1959, II: 170
TECOMAXÓCHITL (n) *Hueipatl Chichihualxóchitl*	*Solandra brevicalyx* *Solandra guerrerensis* Arbusto pequeño con flores vistosas. Trepadora con hojas elípticas. Flores amarillas en forma de embudo de hasta 25 cm (Schultes y Hofmann, 1982: 56)	"Flor de la cazoleta" "Flor de teta de mujer" Copa de oro Coatecomate	Nahuas antiguos	Raíz grande, hojas largas como las del *acocotli*		López Austin, 1971: 145
				Flores amarillas e hinchadas como vejigas, olorosas y hermosas. Hierba trepadora	Se bebe con cacao	Sahagún, 1969, III: 175
				Flor de ornato del tamaño de una cabeza. Es como las mandragoras, las maravillas y el floripundio		Vetancurt, 1698: 40
	Solandra nitida (Schoenhals)	"Flor de tecómatl" Copa de oro		Las flores huelen a azucena y los principes indios las siembran en sus huertos		Hernández, 1959, I: 141-142

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
TEIHUINTI (n)	Pueden ser: *Conocybe siligenoides, Panaeolus sphinctrinus* o *Stropharia cubensis*	Hongos		Son leonados, acres y de fuerte olor no desagradable	No causan la muerte, pero producen demencia temporal que se manifiesta en risa inmoderada. Hacen ver visiones	Hernández, 1959, I: 396
TELESK'U (m)	*Solanum (?)*	Berenjena	Mayas actuales de Yucatán Mayas antiguos de Yucatán		Tiene las propiedades de la belladona	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 476 *El ritual de los Bacabes*, 427
TEONANÁCATL (n) *Nanácatl*	*Psilocybe mexicana* *Conoybe siligenoides* Crece en alturas de más de 1375 m entre el musgo en prados húmedos y en bosques de pinos y encinos. Es pequeño (2.5 cm). Píleo cónico campanulado, color paja. Estípite hueco amarillo. Esporas color café (Schultes y Hofmann, 1988: 54)	"Hongo divino"	Nahuas antiguos	Honguillos negros. Se crían debajo del heno en los campos; son redondos y tienen el pie altillo, delgado y redondo	Se comen con cacao y miel. Dañan la garganta y emborrachan	Sahagún, 1969, III: 39-40, 293
					Con ellos se hace "vino de hongos"	Garibay, 1965, II
				Hongo pequeño zancudo	Los comían para ver visiones y adivinar	Muñoz, 1892: 191
Xochinanácatl Teonanácatl			Nahuas antiguos		Embriaga y produce alucinaciones	Remi Simeon, 1977
Quautlan nanácatl			Nahuas antiguos	Hongos colorados que nacen en el monte	Embriagan y privan de sentido	De la Serna, 1953: 100
Apipil		Teposrecos, niños	Nahuas actuales de Nejapa, Estado de México		Curan el trance, entre otras enfermedades. Dan el poder de adivinar, de tener revelaciones en el sueño y de controlar los temporales	Cook de Leonard, 1966: 292
Teonanácatl	*Psilocybe mexicana*	Nanacate	Nahuas actuales			Schoenhals, 1988

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y potenciales, y forma de uso	Fuente
TLAKATSITSIN (n)	*Stropharia cubensis*	Hombrecitos En Oaxaca se llaman San Isidro	Nahuas actuales	Los recogen en el campo. Les llaman "excremento de toro"	Se come hasta veinte. Se ven muchos hombrecitos como niños que responden a todas las preguntas	Reyes, *1970: 145*
TLÁPATL (n) (Ver *Tolohua* y *Matal*)	*Datura stramonium*		Nahuas antiguos	Es como mata. Cría cabezuelas sin espinas, como limones. Hojas anchas, flores blancas. Semilla negra y hedionda	Quita la gana de comer; emborracha, enloquece perpetuamente	*Sahagún, 1969, III: 292*
					Hace perder el juicio y aun la vida	*Relaciones geográficas...*, 1982-1986, 5: 1
					La comían para adivinar y perder el sentido y ver visiones espantables	Muñoz, 1892: 191
		"Perder la razón y el juicio, volverse loco"	Nahuas antiguos			Rémi Simeon, 1977
Tlápatl pahuatlanense				Arbusto de tallos largos que tiran a púrpura y erizados de espinas. Flores grandes como azucenas		Hernández, 1959, II: 180
Tzintzintlápatl				Es como el *tlápatl*, pero con las cabezuelas espinosas	Tiene las mismas virtudes que el *tlápatl*	*Códice Badiano*, 1955: 253
				Fruto redondo como erizo, tallos verdes, hojas como de vid. flor blanca y larga como cápsula	Las hojas, puestas en la almohada, producen sueño, y, en abundancia, locura	Hernández, 1959, II: 66
		Estramonio	Nahuas actuales		Se usan las hojas con "barba de chivo" para excitar animales	Ford, 1975: 29 ss.
		Estramonio	Tzotziles chamulas actuales			Pozas, 1977: 228

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
Tlápatl		"Yguerilla del infierno"	Nahuas antiguos. Mayas de Guatemala	No es muy alto ni grueso: hojas anchas; el fruto son cardillos redondos espinosos, sin semilla	Medicinal. Quita el dolor de cabeza	Vetancurt, 1698: 53 Ximénez, 1967: 292
		"Higuera del Infierno"	Mayas de Guatemala			*Relaciones geográficas....* 1982-1986, 1: 242
TLAPALTÓTOL (n)			Nahuas antiguos	Pájaro de colores	Tiene una piedra bezoar que cura fiebres, estupor mental, y se usa en una poción para el moribundo	*Códice Badiano*, 1955: 285
TLAZOLPAHTLI (n)	*Brugmansia aurea* Una con flores amarillas. La más común con flores blancas. Arbusto pequeño, con hojas oblongo-elípticas. Flores inclinadas, de 18 a 23 cm de largo, muy olorosas. La corola tiene forma de trompeta; su parte basal es delgada y está completamente encerrada por el cáliz	Floripondio	Nahuas antiguos			Clavijero, 1968: 11
			Nahuas antiguos	Hierba que nace junto a los hormigueros	Mezclado con *cochizxihuitl* se unta en la frente, con hiel de golondrina, para dormir	*Códice Badiano*, 1955: 161
		Floripondio	Mayas antiguos de Guatemala	Flor muy fragante de noche. No da semilla		Ximénez, 1967: 306
Alipondiaxóchitl (n)		Furifundio	Nahuas actuales de Tepoztlán, Morelos		Las hojas machacadas se aplican para dolores y fracturas	Don Lauro Conde, Don Pablo Díaz y Don Paulino Portugal
	(Schultes y Hofmann, 1982: 36)	Florefundia Bomba	Nahuas actuales del Valle de México y de Tepoztlán, Morelos			Ford, 1975: 29
	Brugmansia candida o arborea	Campana Campanilla blanca Trompeta de ángel				Schoenhals, 1988
TLITLILTZIN (n) (Ver Yauhtli)	*Ipomoea violacea* Enredadera anual con hojas	Negro Maravilla Semilla de la Virgen			La beben para encontrar cosas perdidas. Se les aparece uno como negrito	Ponce, 1892: 11

Nombre indígena	Nombre y descripción científicos	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
	enteras ovadas y cordadas. Las flores varían de blancas a rojas o azules o azul violeta, con forma de trompeta. El fruto es ovoide y tiene semillas negras y alongadas (Schultes y Hofmann, 1982: 46)	Manto de la Virgen Quiebra cajete Hierba María			que les dice todo lo que quieren saber. Los priva de sentido y los hace como locos	
				Unas son azules, otras son moradas y grandes; otras son medianas y blancas, chiquitas, coloraditas		Ximénez, 1967: 311
TOCHTETEPO (n)				Yerba de raíces blancas	El que lo bebe en agua o pulque, muere. Lo usan los hechiceros	Sahagún, 1969, III: 293
TOHK'U' (m) *Mehenxtohk'u* *Xtok'u* *Telezku* (Ver *Tlápatl*)	*Datura stramonium*	Higuerilla del infierno Extramonio Berenjenilla	Mayas yucatecos antiguos y actuales	Es una rosa	Las hechiceras la dan a oler o la ponen bajo la almohada para hacer perder el juicio. La dan a beber en el chocolate para atarantar a sus maridos. Es venenosa	*Relaciones geográficas...*, 1982-1986, I: 242 Sánchez de Aguilar, 1953 Roys, 1931
		Chamico Berenjenilla	Mayas yucatecos actuales	Flores blancas o violetas, cápsula espinosa, semillas con veneno narcótico	Se usa externamente para dolores. A veces se bebe, pero es peligroso	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 471
TOLOATZIN (n)	*Datura inoxia* Hierba perenne de más de 1 m de alto, grisácea debido a vellosidades en el follaje. Hojas de más de 5 cm. Flores perfumadas de 14 a 23 cm blancas, con tintes rosas o violetas y corolas de diez puntas. Fruto globoso de 5 cm de diámetro cubierto de espinas	Toloache "Cabeza inclinada"	Nahuas antiguos	Especie de *tlápatl*. Hojas como de vid, olorosas, blandas, carnosas y vellosas. Tallo como higuera, raíces blancas y ramificadas, fruto redondo dividido en cuatro partes. Semilla leonada parecida a la del rábano	Cuatro hojas machacadas se toman con agua para dolores, o se untan mezcladas con *chilli* amarillo; pero si se excede esa cantidad produce enajenación, visiones y delirios. Lo comen de noche para encontrar lo robado; ven así la imagen del ladrón	Hernández, 1959, II: 66 Hernández, 1959, I: 370

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
Toloatzin o *Tolohuaxihuitl*	(Schultes y Hofmann, 1982: 42)				Curativo	*Códice Badiano*, 1955: 175
Toloatzin o *Nacazcol* [*Tlápatl*]		Quiebraplatos [Chamico, la semilla]		Especie de cardón con flor blanca como vasillo	En vino o agua las pepitas emborrachan, adormecen los miembros y hacen permanecer 24 horas dormido. En exceso, mata	Vetancourt, 1698: 63
Iztac toloatzin				Tallos volubles y raíz como de escamones, que tiene leche		Vetancurt, 1698: 63
Toloa					Curativo	Sahagún, 1969, III: 169, 177, 181
		Quiebraplatos	Nahuas actuales de Tepoztlán, Morelos		Curativo	Don Lauro Conde
TONPAAP (m) *Tuk'ux* *Saxos*	*Solanum Verbascifolium*		Mayas actuales de Yucatán	Flores blancas de 7 a 9 cm. Fruto amarillento	Propiedades narcóticas. Se emplea en convulsiones	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 475
TZOMPAN-QUAHUITL (n) (Ver *Tzité* *Chakmolche* *Xk'olok'max* *Xoyo*) *Uj kum*	*Erythrina coralloides*	Plantas de corales	Nahuas antiguos	Árbol grande con hojas en figura de corazón y vainas en racimo que encierran semillas como frijoles, pero rojas		Hernández, 1959, I: 406
		Chompantli (la flor)	Nahuas actuales de Tepoztlán, Morelos			Don Lauro Conde
TZONTECO-MANÁCATL (n) (Ver *Kakulja ikox*, *Shtantilok* *Xibalbay ocox* *Muxan ocox* *Holom ocox*)	*Amanita muscaria* (Schoenhals, 1988)	Hongo de cabeza Mosquero	Nahuas antiguos	Setas grandes y redondas		Sahagún, 1969, III: 294
				Son enormes y horrendos	Son preferidos por los hombres principales quienes los compran a gran precio para sus banquetes	Hernández, 1959, I: 396

Nombre indígena	Nombre y descripción científica	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos físicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
TZITÉ (q)	*Erythrina coralloides*	Colorín	Quichés, mochos y otros de Guatemala		Se usa para la adivinación. Las semillas se echan en alcohol que se bebe	*Popol Vuh*, 1968: 125 Bunzel, 1981: 344
UJ KUM (t) (Ver *Chakmolche*, *Tzité* y *Tzompanquahuitl*)	*Erythrina chiapasana*	Colorín Pito Machetillo	Tojolabales actuales		Se platica con él, se le ofrecen cigarros y alcohol y así el árbol cura mágicamente	Campos, 1983: 213
XCABALYAXNIC (m)	*Ipomoea (?)*	"Yerba de la calentura" "Maravilla del monte"	Mayas de Yucatán	Flor azul como la campanilla		Roys, 1931
XIBALBAY OCOX (c) *K'aizalah okox*	*Amanita muscaria*	"Hongo del inframundo" "Hongo que hace perder el juicio"	Cackchiqueles antiguos	Hongo	Maligno y mortífero; por lo menos, hace perder el juicio	Coto, 1983
XOCHINACAZTLI *Teonacaztli*	*Cymbopetalum penduliflorum*	"Flor de oreja"	Nahuas antiguos	Flor	Se le agregaba al cacao con función alucinógena	Reents-Budet, 1994: 78
XOCHIOCOTZO-QUAHUITL (n) *Xochiocotzul* *Xochiocotzotl*	*Liquidambar styraciflua*	Liquidámbar Copalillo Estoraque	Nahuas antiguos Nahuas actuales	Árbol grande, con hojas divididas en tres puntas y dos senos, blanquecinas y aserradas; fruto semejante a un erizo. El liquidámbar es la resina que mana	Mezclado con tabacos, produce sueño, mitiga el dolor de cabeza, fortalece la cabeza	Hernández, 1959, I: 112 Muñoz, 1892: 61 Clavijero, 1968: 19
XOCHIPAHTLI (n) *Xuchipatli*	*Cosmos sulphureus* o *Jacquina aurantiaca*	"Hierba florida de medicina" Xochipali	Nahuas antiguos del Altiplano Central y de Santiago Atitlán, Guatemala Nahuas actuales	Yerba narcótica, medicinal, olorosa	Molida con unas orejuelas que dan los árboles llamados *xuchinacaztli* o *muk*, y con cacao, se hace una bebida curativa	Sahagún, 1969, III: 29 *Relaciones geográficas...*, 1982-1986, I: 90 Schoenhals, 1988
XOYOC	*Erythrina standleyana*		Mayas yucatecos antiguos			*El ritual de los Bacabes*, 424
XPUHUK (m) Pastora	*Tagetes lucida*	Pastora "Maseual puhuk"	Mayas de Yucatán		Cura neurastenia	*Enciclopedia yucatanense*, 1977
XTABENTÚN (m) (Ver *Ololiuhqui*)	*Rivea corymbosa*	Pascua Flor de Pascua (Tabasco)	Mayas yucatecos	Enredadera leñosa de flores blancas	De ella se hace el licor anisado	*Enciclopedia yucatanense*, 1977: 458 Roys, 1931

Nombre indígena	*Nombre y descripción científicos*	*Nombre común o traducción*	*Grupo, lugar y época*	*Descripción*	*Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso*	*Fuente*
XULÚ QUEH (c)		Pudorosa	Cakchiqueles antiguos	Yerbas muy ordinarias; tienen espinillas y dos ojillas pegadas que se juntan cuando las tocan con la mano	Las dan a beber y las echan debajo de la cabecera de alguno, y lo hace de buen corazón con sus mujeres	Coto, 1983
YAUHTLI (n) *Yayauhtzin*	*Tagetes lucida* Hierba perenne perfumada hojas opuestas ovado-lanceoladas de borde dentado. Cabezuelas florales en grupos densos de 1 cm de diámetro, amarillas. De efectos alucinógenos (Schultes y Hofmann, 1982: 57)	"Hierba de nubes"	Nahuas antiguos	Yerba que por sus flores densamente agrupadas y porque cura nubes de los ojos, se llama así. Raíces delgadas, hojas aserradas, flores amarillas, de olor y sabor de anís. Florece en tiempo de lluvias	Alivia a los dementes y a los espantados y atontados por el rayo"	Hernández, 1959, I: 324
					Se usa en la preparación de bebidas compuestas, con cacao y otras plantas	Hernández, 1959, I: 206
				Hierba olorosa	Servía de incienso a los adoradores de Tláloc. Molida después de tostar, se mezcla con cacao	Sahagún, 1969, III: 250, 252, 326
					Se echa al fuego como incienso	Rémi Simeon, 1977
					Cura el dolor de cabeza y "aprovecha a los locos"	Vetancurt, 1698: 62
				Es pequeñito	Se pone a arder junto al que le cayó un rayo y se hizo malvado	López Austin, 1971: 135
					Para que las víctimas del sacrificio perdieran el sentido, se les echaba pulverizado en la cara	*Códice Florentino*, 1950-1969, 2: 115
		"Amarillo espiritado"			Se usa en sahumerios, acompañados de conjuros, para el parto	Ruiz de Alarcón, 1953: 135 De la Serna, 1953: [illegible]

Nombre indígena	Nombre y descripción científica	Nombre común o traducción	Grupo, lugar y época	Descripción	Efectos tóxicos y psicoactivos, y forma de uso	Fuente
		Pericón	Nahuas actuales			Ford, 1975: 39 ss.
		Yerba de la Santa María Yerba anís San Miguel	Valle de México Tepoztlán, Morelos		Como incienso, se quema con cedro y laurel para detener la lluvia	Don Lauro Conde
		Anisillo	Nahuas y otros			Schoenhals, 1988
		Hierba de Santa María	Choles			Pérez Chacón, 1988: 139
		Pericón	Mayas de Guatemala			Mellen, 1974: Cuadro
			Tojolabales			Campos, 1983: Cuadro
YAXCE'LIL (m)	*Ipomoea violacea*		Mayas yucatecos			Thompson, 1977: 295
ZACATECHICHI (ch) (Ver *Calea Zacatechichi*)	*Calea zacatechichi*	"Hoja Madre"	Chontales		Oniromancia. Capaces de modificar las fases del sueño y el informe de los ensueños	Díaz, 2003: 25

BIBLIOGRAFÍA[1]

Aguilar Contreras, Abigail y Carlos Zolla
1982 *Plantas tóxicas de México*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1950 "Las daturas en la colonia", *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, VI: 493-502. México: Círculo Panamericano de Folklore.
1952 "La magia del peyote", *Revista de la Universidad de México*, VI (68): pp. 2-4. México: UNAM.
1973 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI, Secretaría de Educación Pública (Serie de Antropología Social).
1978a "La medicina indígena", *América Indígena*, VII: 107-127. México: 1947. Reimpresión del IIA, X. México: UNAM.
1978b "La familia de los Solanos en el México antiguo", *Sinopsis*, 6: pp. 19-28. México: Establecimientos Collière, 1955. Reimpresión del IIA, 10. México: UNAM.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de
1975 *Obras históricas*. México: UNAM, IIH, 2 vols.

Álvarez, Cristina
1984 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. México: UNAM, IIFL, CEM, 2 vols.

Álvarez, Laurencia y Modesta Lavana
1977 "Un caso de pérdida de la sombra", *América Indígena*, XXXVII (2), abril-junio: 457-463. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Álvarez Asomoza, Carlos
2003 "Los Hongos Sagrados de Teotenango, Estado de México", *Arqueología Mexicana*, 59, enero-febrero: 38-41. México: INAH / CONACULTA.

[1] Las abreviaturas empleadas en esta bibliografía son las siguientes:

CEMCA: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
CEM: Centro de Estudios Mayas
CEPHCIS: Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales
CONACULTA: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
FFYL: Facultad de Filosofía y Letras
IIA: Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIFL: Instituto de Investigaciones Filológicas
IIH: Instituto de Investigaciones Históricas
INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia
INI: Instituto Nacional Indigenista
UNACH: Universidad Autónoma de Chiapas
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.

Carmack, Robert *et al.*

1975 *La formación del reino quiché.* México: Instituto de Antropología e Historia / Guatemala: Ministerio de Educación Pública (Publicación Especial, 7).

Carod Artal, Francisco Javier

2005 "Síndromes neurológicos asociados con el consumo de hongos y plantas alucinógenos", *Elementos: ciencia y cultura*, 12 (60), octubre-diciembre: 49-57. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Champeaux, Gérard de y Dom Sébastien Sterckx

1989 *Introducción a los símbolos.* Madrid: Ediciones Encuentro.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant

1988 *Diccionario de los símbolos.* Barcelona: Herder.

Ciudad Real, Antonio de

1995 *Calepino maya de Motul.* Edición facsimilar de René Acuña. México: UNAM, IIFL.

Ciudad Ruiz, Andrés

2002 "Religión y poder", *Religión maya*, 2, pp. 195-216. Madrid: Editorial Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones).

Clavijero, Francisco Javier

1968 *Historia antigua de México.* 2a. ed. México: Editorial Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", 29).

Códice Badiano

Ver De la Cruz, Martín y Juan Badiano.

1955 Estudio y versión de Francisco Guerra. México: Edit. Vargas Rea y El Diario Español.

Códice Borgia

1963 Comentarios de Eduardo Seler. México: Fondo de Cultura Económica.

Códice Dresde

Ver Thompson, Eric.

Códice Florentino

Ver *Florentine Codex.*

Códice Laud

1964 *Antigüedades de México: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. III. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Madrid

1985 *Los códices mayas.* Introducción y bibliografía de Thomas A. Lee Jr. México: UNACH.

Códice Magliabechiano

1983 *The Book of the Life of the Ancient Mexicans.* Reproduced in facsimile with introduction, translation and commentary by Zelia Nuttall.

Berkeley: University of California, 1903. *The Codex Magliabechiano.* Elizabeth Hill Boone (ed.). Berkeley: University of California.

Códices Matritenses del Real Palacio de Madrid y de la Real Academia de la Historia (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún)
1906- Edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de
1907 Hauser y Menet.

Códice Mendocino
1964 *Antigüedades de México: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. I. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Ramírez
1979 *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias.* Examen de la obra con un anexo de cronología mexicana por el Lic. Manuel Orozco y Berra. México: Edit. Innovación.

Códice Telleriano-Remensis
1964 *Antigüedades de México: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. I. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Vaticano Latino 3738 o *Códice Vaticano-Ríos*
1964 *Antigüedades de México: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. III. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Cohen, Daniel A.
2008a "Narcolepsy", *Encyclopedia of Neuroscience*, vol. 4, pp. 2527-2530. Marc D. Binder, Nobutaka Hirokawa y Uwe Windhorst (eds.). Berlín, Heidelberg, New York: Springer.
2008b "Sleep: Developmental Stages", *Encyclopedia of Neuroscience*, vol. 5, pp. 3708-3710. Marc D. Binder, Nobutaka Hirokawa y Uwe Windhorst (eds.). Berlín, Heidelberg, New York: Springer.

Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby
1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cook de Leonard, Carmen
1966 "Roberto Weitlaner y los Graniceros", *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto Weitlaner*, pp. 291-298. México: INAH / SEP.

Correa, Gustavo
1971 "Espíritu del mal en Guatemala", *Guatemala indígena*, VI (2-3): 5-110. Guatemala: Edit. Galindo.

Cortés y Larraz, Pedro
1958 *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala*, 2 vols. Guatemala: Talleres de la Tipografía Nacional de Guatemala (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, XX).

Coto, fray Thomás de
1983 *(Thesavrvs Verborv) Vocabvlario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición.* Edición de René Acuña. México: UNAM, IIFL.

Craven Slaviero, Michela Elisa
2007 "El *Popol Vuh* y su función poética. Análisis literario y estudio crítico del texto k'iche (acompañado de una nueva traducción de la obra al español)". Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM.
2010 "Adivinación y pronósticos entre los mayas actuales", *Arqueología Mexicana*, XVII (103): 64-69. México, CONACULTA / INAH / Ed. Raíces.

Crespo Morales, Mario
1968 "Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala". Tesis de licenciatura en Historia. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades.

Danien, Elin
2004 "On the Dilemma of a Horn: The Horned Shamans of West Mexico", *Expedition*, 46 (1): 22-25. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

De la Cruz, Martín y Juan Badiano
1964 "Libellus Medicinalibus Indorum", *Códice Badiano*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.

De la Garza, Mercedes
1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: UNAM, IIFL, CEM (Serie Cuadernos, 14).
1980 *Literatura maya*. Compilación y prólogo. Barcelona: Edit. Galaxis (Biblioteca Ayacucho, 57).
1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: UNAM, IIFL, CEM.
1987 "Jaguar y nagual en el mundo maya", *Studia Humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, pp. 191-207. Mexico: UNAM, FFYL.
1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: UNAM, IIFL, CEM.
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México / España / Argentina: UNAM / Editorial Paidós.

De la Garza, Mercedes y Ana Luisa Izquierdo
1992 "El juego de los dioses y el juego de los hombres. Simbolismo y carácter ritual del juego de pelota entre los mayas", *El juego de pelota en Mesoamérica, raíces y supervivencias*. México: Siglo XXI.

De la Garza, Mercedes, Peter Schmidt y Enrique Nalda (coords.)
1998 *Los mayas*. México: UNAM / CONACULTA / INAH.

De la Maza, Roberto y R. Turrent
1985 *Mexican Lepidoptera Eurytelinae I*. México: Sociedad Mexicana de Lepidopterología, A.C. (Publicaciones Especiales, 4).

De la Serna, Jacinto
1953 "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, pp. 47-368. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México: Ediciones Fuente Cultural.

Delvendahl, Kai
2008 "Las sedes del poder. arquitectura, espacio, función y sociedad de los conjuntos palaciegos del Clásico tardío en el área maya, evaluados desde la arqueología y la iconografía". Tesis de doctorado en Antropología. México: UNAM, inédita.

Díaz, José Luis
1975 "Etnofarmacología de algunos psicotrópicos vegetales de México", *Etnofarmacología de plantas alucinógenas latinoamericanas*, vol. 4, pp. 195-201. México: Centro Mexicano de Estudios de Farmacodependencia (Cuadernos Científicos).
1976 *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*. México: Instituto Mexicano para el Estudio de Plantas Medicinales, A.C. (Monografías Científicas, 1).
2003 "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria", *Arqueología Mexicana*, 59, enero-febrero: 18-25. México: INAH / CONACULTA.

Diccionario de autoridades
1976 Real Academia Española. Edición facsímil de la de 1732. Madrid: Editorial Gredos.

Diccionario de Motul
Ver Ciudad Real.

Diccionario Maya Cordemex
Ver Barrera Vásquez, Alfredo *et al.*

Dobkin de Ríos, Marlene
1974 "The influence of Psychotropic Flora and Fauna on Maya Region", *Current Anthropology. A World Journal of Sciences of Man*, 15 (2), June: 147-164. Chicago: The University of Chicago Press.

Drucker-Colín, R.
1995 "The function of sleep is to regulate brain excitability in order to satisfy the requirements imposed by waking", *Behavioural Brain Research*, LXIX: 1117-1124.

Dupiech-Cavaleri, Daniele y Mario H. Ruz
1988 "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiche del 1704", *Estudios de Cultura Maya*, XVII: 213-267. México: UNAM, IIFL, CEM.

Durán, fray Diego de
1967 *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. México: Editora Nacional, 2 vols. y un atlas.

El libro del judío, su ubicación en la tradición botánica y en la medicina tradicional yucatanense
1983 Presentación y revisión de Alfredo Barrera y Alfredo Barrera Vásquez. México: Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos.

El ritual de los Bacabes
1987 Traducción y edición de Ramón Arzápalo. México: UNAM, IIFL, CEM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5).

El título de Totonicapán
1983 Edición facsimilar, transcripción y traducción de Robert M. Carmack y James L. Mondloch. México: UNAM, IIFL, CEM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 3).

El título Yax y otros títulos quichés
1990 Edición, transcripción y traducción de Robert M. Carmack. México: UNAM, IIFL, CEM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 8).

Eliade, Mircea
1955 *Imágenes y símbolos.* Madrid: Taurus.
1967 "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", *Metodología de la historia de las religiones*, pp. 116-139. Mircea Eliade y Joseph M. Kitgawa (comps.). Buenos Aires: Editorial Paidós Orientalia (Biblioteca de Ciencia e Historia de las Religiones).
1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).
1978-1980 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Enciclopedia yucatanense
1977 Vol. I. 2a. ed. Mérida: Ediciones del Estado de Yucatán.

Encyclopedia of Neuroscience
2009 Marc D. Binder, Nobutaka Hirokawa, Uwe Windhorst (eds.). Vol. 2. Berlín, Heidelberg: Springer-Verlag, GmbH.

Escalante, Roberto y Antonio López G.
1972 "Hongos sagrados de los matlatzincas", *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, vol. XI, pp. 243-250. Roma-Geneva: Tilgher-Genova.

Escohotado, Antonio
1989 *Historia general de las drogas.* 3 vols. México: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, Sección Humanidades).

Estrada, Álvaro
1977 *La vida de María Sabina, la sabia de los hongos.* 4a. ed. México: Siglo Veintiuno Editores.

Fabrega Jr., Horacio y Daniel B. Silver
1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan: An Ethnomedical Analysis.* Stanford: Stanford University Press.

Fagetti, Antonella *et al.*
2007 *Chamanes. Una tetralogía sobre el chamanismo en México*, proyecto documental, 2 discos. México: CONACYT / Benemérita Universidad de Puebla.

Florentine Codex
1950-1969 *General History of the Things of New Spain*, by fray Bernardino de Sahagún. Translated from the Aztec into English, with notes, by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research and The University of Utah. 12 vols.

Ford, Karen Cowan
1975 *Las yerbas de la gente: A Study of Hispano-American Medicinal Plants*, 60. Ann Arbor, MI: Museum of Anthropology / University of Michigan.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: William Morrow and Company.

Fuentes y Guzmán, Antonio de
1881 *Historia de Guatemala o Recordación florida*. Luis Navarro (ed.), Madrid: Biblioteca de Americanistas, 2 vols.

Furst, Peter T.
1972a "Ritual Use of Hallucinogens in Mesoamerica: New Evidence for Snuffing from the Preclassic and Early Classic", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, pp. 61-66. Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.). México: Sociedad Mexicana de Antropología.
1972b "Symbolism and Psychopharmacology: The Toad and Earth Mother in Indian America", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, pp. 37-46. Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.). México: Sociedad Mexicana de Antropología.
1972c *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*. New York-Washington: Praeger Publishers.
1980 *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica (Col. Popular, 190).

Gage, Thomas
1946 *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, vol. XVIII. Guatemala: Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga, Michel Perrin (coords.)
1995 *Chamanismo en Latinoamérica*. México: CEMCA / Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés.

García-García, Fabio A.
2008 *El sueño como fenómeno biológico*. Biblioteca Virtual y Centro Tecnológico Vitanet <http://www.vitanety.cl>.

García Higuera, José Antonio
2008 "Los sueños: psicología y fisiología". Madrid: Centro de Psicología Clínica y Psicoterapia C / López de Hoyos. <http://www.psicoterapeutas.com/pacientes/suenyos>.

Garibay, Ángel María
1964 *Poesía náhuatl*, vol. I. México: UNAM, IIH (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, 4-6).
1965 Vol. II.
1968 Vol. III.

Garza T. de González, Silvia y Wanda Tommasi de Magrelli
1987 *Atlas Cultural de México. Arqueología*. México: Secretaría de Educación Pública / INAH / Planeta.

Gillin, John

1958 *San Luis Jilotepeque. La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos.* Guatemala: Edit. del Ministerio de Educación Pública.

Gilestro, Giorgio F., Giulio Tononi y Chiara Cirelli

2009 "Widespread Changes in Synaptic Markers as a Function of Sleep and Wakefulness in Drosophila", *Science*, 324: 109-112.

Glockner, Julio

2004 "Chamanismo en los Volcanes", *Arqueología Mexicana*, XII (69), septiembre-octubre: 40-47. México: CONACULTA / INAH.

Glockner, Julio y Enrique Soto (comps.)

2006 *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura.* México: Random-House Mondadori (Debate).

Gómez Ramírez, Martín

1988 *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc.* Publicación bilingüe. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Gómez Sántiz, María Magdalena

2005 *J-iloletik. Médicos tradicionales de Los Altos de Chiapas.* México: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas.

González, Lilián

2002 "Enteógenos entre los nahuas de Guerrero, México. I. Huaxchiquimol (*Leucaena matudae*) y tenexyetl (*Nicotiana rustica*)", publicación trilingüe, *Pianti e composti psicoattivi, Journal of Psychoactive Plants & Compounds*, Nuova Serie. New Series, 6: 83-102.

González Cruz, Arnoldo y Guillermo Bernal Romero

2003 *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III. Un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas.* México: CONACULTA / INAH.

Graham, Ian

1979 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. III, part 2. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Grave Tirado, Luis Alfonso

2009 "La violencia domesticada. Mecanismos ideológicos para mantener el poder en las sociedades mesoamericanas". Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM.

Grinberg-Zylberbaum, Jacobo

1987 *Los chamanes de México.* México: Alpa Corral, 2 vols.

Grube, Nikolai y Werner Nahm

1994 "A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics", *The Maya Vase Book*, vol. 4, pp. 686-715. Ed. Justin Kerr. Nueva York: Kerr Associates.

Guiteras Holmes, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hargous, Sabine

1985 *Les Appeleurs d'âmes. L'univers chamanique des indiens des Andes*. París: Ed. Albin Michel ("Spiritualités vivantes").

Hartung, Horst

1992 "Investigaciones sobre el urbanismo mesoamericano y la arqueoastronomía en las últimas décadas (1960-1990)", *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, 19: 5-12. México: UNAM, Facultad de Arquitectura.

Hermitte, Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 57).

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de Nueva España*, 2 vols. *Obras completas*, 6 vols. México: UNAM.

Hidalgo Pérez, J. Manuel

1985 *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*. Publicación bilingüe. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Hirose López, Javier

2008 "*SujuyMáak*: Las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche". Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, en prensa.

Hobson, J. Allan

2000 *Dreaming as Delirium: How the Brain Goes Out of Its Mind*. Oxford: Oxford University Press.

2002 *Dreaming: An Introduction to the Science of Sleep*. Oxford: Oxford University Press.

2005 "Sleep is of the brain, by the brain and for the brain", *Nature*, 437 (27): 1254-1256.

Hofmann, Albert

1966 "The active Principles of the Seeds of *Rivea corymbosa* (L.) Hall F. (*Ololiuhqui, Badoh*) and *Ipomoea tricolor* Cav. (Badoh negro)", *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*: 349-357. México: INAH / SEP.

Holland, William R.

1963 "Psicoterapia maya en altos de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, III: 261-277. México: UNAM, IIFL, CEM.

1978 *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio sociocultural*. México: INI.

Houston, Stephen

1999 "Classic Maya Religion: Beliefs and Practices of an Ancient American People", *Brigham Young University*, 38 (4): 43-72.

Houston, Stephen y David Stuart
1989 *The Way Gliph: Evidence for Co-Essence among the Classic Maya.* Washington: Center for Maya Research (Research Reports on Ancient Maya Writing, 30).
1996 "Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya", *Antiquity*, 70 (4), 268, June: 289-312.

Hull, Kerry
2000 "Lenguaje cosmológico y ritual en Ch'ortí". Informe presentado a FAMSI.

Hurtado, Juan José
1971 "Algunas ideas sobre el culto de los animales y el nahualismo en el siglo XVIII", *Guatemala Indígena. El indígena base de la estructura nacional*, VI (4): 176-183. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional.

Josserand, Kathryn
1996 "Ciclos de Historias en la mitología chol (maya): una contextualización de la iconografía clásica". Informe presentado a FAMSI. <http://www.famsi.org>.

Jouvet, M.
1998 "Paradoxical sleep as a programming system", *Journal of Sleep Research*, 7, Suppl. 1: 1-5.

Kerr, Justin
Maya Vase Database. An Archive of Rollout Photographs. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc. (FAMSI). <http://www.research.famsi.org/kerrmaya.html>.

Knab, Tim
1984 "Sueños y realidad en la sierra de Puebla", *Investigaciones recientes en el Area maya*, vol. III. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

Kothe, Hans
s./f. *Guía de setas.* Colonia: Komet Verlag GmbH. <http://www.apollo-intermedia.de>.

La Barre, Weston
1975 *The Peyote Cult.* Hamden, Conn.: Archon Books.

LaBerge, Stephen
1990 *Lucid Dreaming.* New York: Ballantine Books.

Lacadena, Alfonso y Andrés Ciudad
1998 "Reflexiones sobre la estructura política maya clásica", *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, pp. 31-64. Madrid: Edit. Andrés Ciudad Ruiz y otros / Sociedad Española de Estudios Mayas.

Las Casas, fray Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes de estas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de*

Castilla. 2 vols. México: UNAM, IIH (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

Landa, fray Diego de
1966 *Relación de las cosas de Yucatán*. 9a. ed. México: Edit. Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13).

Laughlin, Robert M.
1980 "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños", *Los zinacantecos*, pp. 396-413. Evon Z. Vogt (ed.). México: INI (Col. de Antropología Social).
2007 *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / CONACULTA / Dirección General de Culturas Populares.

Lenkersdorf, Carlos
2001 *B'omak'umal kastiya-tojol'ab'al. Diccionario español-tojolabal, idioma mayense de los Altos de Chiapas*. 3a. ed. aumentada, 2 vols. México: Editorial Nuestro Tiempo.

León-Portilla, Miguel
1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Introducción, paleografía, versión y notas. México: UNAM, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los informantes de Sahagún, 1).
1965 "Los huaxtecos según los informantes de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, V: 15-29. México: UNAM, IIH.
1972 "Religión de los nicaraos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10: 11-112. México: UNAM, IIH.
1978 "Tochtecómatl, el tazón del conejo, un juego ritual de los nahuas", *Revista de la Universidad de México*, XII (1): 5-6. México: UNAM.

Libro de Chilam Balam de Chumayel
Ver De la Garza, 1980.

López Austin, Alfredo
1967 "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII: 87-117. México: UNAM, IIH.
1969a *Augurios y abusiones*. Introducción, versión y notas. México: UNAM, IIH (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 7. Textos de los informantes de Sahagún, 4).
1969b "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, VIII: 51-122. México: UNAM, IIH.
1970 "Ideas etiológicas en la medicina náhuatl", *Anuario indigenista*, XXX: 255-275. México: Instituto Indigenista Interamericano.
1971 "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", *Estudios de Cultura Náhuatl*, IX: 125-129. México: UNAM, IIH.
1972 "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los Primeros Memoriales de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, X: 129-153. México: UNAM, IIH.
1975 *Textos de medicina náhuatl*. México: UNAM, IIH (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 19).

López Austin, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México: UNAM, IIA, 2 vols.

Lowie, Robert H.
1976 *Religiones primitivas.* Madrid: Alianza Editorial.

Lowy, Bernard
1971 "New Records of Mushroom Stones from Guatemala", *Mycologia*, LXIII (5): 983-993.
1974 "*Amanita muscaria* and the Thunderbolt Legend in Guatemala and Mexico", *Mycologia*, LXVI (1): 188-191.
1977 "Mushroom Symbolism in Maya Codices", *Katunob... A Newsletter Bulletin on Mesoamerican Anthropology*, IX (4), febrero: 27-30.

Lozoya, Xavier
1983 "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, XVI: 193-206. México: UNAM, IIH.
1998 *La Herbolaria en México.* México: CONACULTA.
2003 "Las plantas del alma", *Arqueología Mexicana*, 59, enero-febrero: 58-63. México: INAH / CONACULTA.

MacLean Erle, Duncan
1984 "Night Time and Dream Space for a Quiche Maya Family", *Investigaciones recientes en el área maya*, III, pp. 397-400. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

Mansferrer Kan, Elio
2003 "Los alucinógenos en las culturas contemporáneas. Un patrimonio cultural", *Arqueología Mexicana*, 59, enero-febrero: 50-55. México: INAH / CONACULTA.

Marion, Marie-Odile
1995 "La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del 'chamanismo' en el mundo maya", *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, pp. 65-84. Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.). México: Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana y CEMCA.

Mattel Díaz-Cortés, Patricia
2004 "La magia de la palabra en el *Ritual de los Bacabes*", *Arqueología Mexicana*, XII, (69), septiembre-octubre: 34-39. México: CONACULTA / INAH.

Martin, Simon y Nikolai Grube
2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas.* México: Editorial Planeta.

Maxwell, Judith M. y Robert M. Hill II
2006 *Kaqchikel Chronicles. The Definitive Edition.* Translation and Exegesis. Austin: University of Texas Press.

Maza, Roberto de la y R. Turrent
1985 *Mexican Lepidoptera Eurytelinae I.* México: Sociedad Mexicana de Lepidopterología, A.C. (Publicaciones Especiales, 4).

McGee, R. Jon
1991 "The Balché Ritual of the Lacandon Maya", *Estudios de Cultura Maya*, XVIII: 439-457. México: UNAM, IIFL, CEM.

Mellen, George-Ann
1974 "El uso de las plantas medicinales en Guatemala", *Guatemala indígena*, IX (1-2): 99-179. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional.

Mendelson, E. Michael
1965 *Los escándalos de Maximón.* Guatemala: Ministerio de Educación (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 19).

Meneses López, Miguel
1986 *K'uk' Witz, cerro de los quetzales. Tradición oral chol del municipio de Tumbalá.* Publicación bilingüe. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Meslin, Michel
1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones.* Madrid: Ed. Cristiandad.

Metzner, Ralph
1988 "The Role of Psychoactive Substances in Shamanic Transformations of Consciousness", *Shamans' Drum*, Spring. Bruger Foreningen, Korsgade.

Miller, Arthur G.
1973 *The Mural Painting of Teotihuacan.* Washington: Dumbarton Oaks, Harvard University.

Miller, Greg
2009 "Slepping to Reseat Overstimulated Synapses", *Science*, 324 (5923): 22.

Miller, Walter S.
1966 "El tonalamatl mixe y los hongos sagrados", *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*: 317-328. México: INAH / SEP.

Molina, fray Alonso de
1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana.* Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Ed. Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44).

Montero de Miranda, Francisco
1955 "Descripción de la Provincia de la Verapaz, año de 1574", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 27 (1-4): 342-358. Guatemala.

Motolinía, fray Toribio de Benavente
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella.* México: UNAM, IIH (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).

Muñoz Camargo, Diego
1892 *Historia de Tlaxcala.* México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento. Otra versión: "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. 4, pp. 25-198.

Nájera Coronado, Martha Ilia
2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos.* México: UNAM, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFYL, IIFL.

Nash, June
1973 "Época para cazar brujos", *Estudios de Cultura Maya*, IX: 195-229. México: UNAM, FFYL, IIFL, CEM.
1975 *Bajo la mirada de los antepasados.* México: Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas (Ediciones Especiales, 71).

Nicholson, Shirley (comp.)
1991 *Anthologie du chamanisme. Vers une conscience élargie de la realité.* Monaco: Le Mail, Éditions du Rocher.

Nielsen, Tore A.
2009 "Dreaming", *Encyclopedia of Neuroscience*, vol. 2, pp. 1006-1010. Marc D. Binder, Nobutaka Hirokawa y Uwe Windhorst (eds.). Berlín, Heidelberg, New York: Springer.

Núñez de la Vega, Francisco
1702 *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas 1692.* Roma: Nueva Imprenta y Formación de Caracteres de Caietano Zenobi, Entallador de Nuestro Señor Papa Clemente XI.
1988 *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapa (1702).* Edición crítica de María del Carmen León y Mario Humberto Ruz. México: UNAM, IIFL, CEM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6).

Ordóñez y Aguiar, Ramón
1907 *Historia de la creación del cielo y de la tierra, conforme al sistema de la gentilidad americana.* México.

Orellana, Sandra L.
1987 *Indian Medicine in Highland Guatemala. The Pre-Hispanic and Colonial Periods.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Ortiz de Montellano, Bernardo
1980 "Las hierbas de Tláloc", *Estudios de Cultura Nahuatl*, XIV: 287-314. México: UNAM, IIH.
2004 "Magia Medicinal Azteca", *Arqueología Mexicana*, 69, septiembre-octubre: 30-33. México: INAH / CONACULTA.

Ott, Jonathan
1975 "*Amanita muscaria*: usos y química", *Etnofarmacología de plantas alucinógenas latinoamericanas*, pp. 203-221. J. L. Díaz (ed.). México: Cuadernos Científicos del Centro Mexicano de Estudios de Farmacodependencia, 4.

Pérez Chacón, José L.
1988 *[illegible] Tila y su mundo: tradición oral.* Publicación bilingüe. Chiapas: Gobierno del Estado.

Pérez López, Enrique y Martín Gómez
1986 *Tenejapa, relatos y tradiciones de un pueblo tzeltal.* Publicación bilingüe. Chiapas: Gobierno del Estado.

Pérez López, Enrique y Sergio Ramírez Méndez
1985 *Vida y tradición en San Pablo Chalchihuitán.* Publicación bilingüe. Chiapas: Gobierno del Estado.

Pérez Suárez, Tomás
2007 "Contorsionismo y adivinación entre olmecas y otros pueblos de Mesoamérica", *Jornadas Filológicas 2006, Memoria,* pp. 205-215. Laura Sotelo (coord.). México: UNAM, IIFL.

Pitarch Ramón, Pedro
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales.* México: Fondo de Cultura Económica.

Pomar, Juan Bautista
1975 *Relación de Tezcoco.* Edic. facsimilar de la de 1891, con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Ponce, Pedro
1892 "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", *Anales del Museo Nacional de México*, tomo VI, pp. 3-11. México: Idolatrías y supersticiones de los indios, Imprenta del Museo Nacional.
1953 "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* pp. 369-380. Edic. y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso. México: Ediciones Fuente Cultural.

Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché
1968 9a. ed. Trad. Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica (Col. Popular, 11).
1980 Ver De la Garza.

Pozas, Ricardo
1977 *Chamula.* 2a. ed. México: INI.

Pozo, Efrén C. del
1965 "La botánica medicinal indígena de México", *Estudios de Cultura Náhuatl,* V: 57-73. México: UNAM, IIH.

Preuss, K. Th.
1968 "Una visita a los Mexicanos (Aztecas) en la Sierra Madre occidental", *Traducciones Mesoamericanistas,* tomo 11, pp. 209-220. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

Quezada, Noemí
1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas.* México: UNAM, IIA.

Rätsch, Christian

2003 *Las plantas de Venus*. Madrid: Cáñamo Ediciones.

Ravicz, Robert

1961 "La mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante", *Anales del INAH*, 42, tomo XIII: 73-92. México: Secretaría de Educación Pública.

Recinos, Adrián

2001 *Crónicas indígenas de Guatemala*. Trad. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala (Publicación Especial, 38).

Redfield, Robert y Margaret Park Redfield

1940 "Disease and its Treatment in Dzitas, Yucatan", *Contributions to American Anthropology and History*, 32 (VI). Washington: Carnegie Institution of Washington.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom. A Maya Village*. 2a. ed. Chicago: The University of Chicago Press.

Reents-Budet, Dorie

1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1978 *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Reina, Rubén E.

1973 *La ley de los santos. Un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*. Guatemala: Ministerio de Educación, Edit. "Jose Pineda Ibarra".

Reko, Blas Pablo

1997 *On Aztec Botanical Names*. Trad. de Jonathan Ott. Verlag für Wissenschaft und Bildung, Series Ethnomedicine and the Study of Consciousness (Historical Documents, 13), (primera edición en español: "De los nombres botánicos aztecas", *El México Antiguo*, 1919).

Relaciones geográficas del siglo XVI

1982-1986 8 vols. Edición de René Acuña. México: UNAM, IIA.

Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán

1983 2 vols. Edición de Mercedes de la Garza *et al*. México: UNAM, IIFL, CEM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 1).

Reyes, Laureano

1986 "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa", *Anuario*, I: 105-118. México: UNACH, Centro de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas.

Reyes G., Luis

1970 "Una relación sobre los hongos alucinantes", *Tlalocan. Revista de*

Ensayos para el conocimiento de las Culturas Indígenas en México, VI (2): 140-145. México: La casa de Tlaloc (edit.)

Ringle, William M.
1988 *Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, The God C Hieroglyph.* Washington: Center for Maya Research (Research Reports of Ancient Maya Writing, 18).

Rivera Dorado, Miguel
1999 "Espejos mágicos en la cerámica maya", *Revista española de Antropología Americana*, 29: 65-100. Madrid: Universidad Complutense.

Rodríguez Cabrera, Dionisio
2003 "El mural de los bebedores de Cholula, Puebla", *Arqueología Mexicana*, X (59): 32-37. México: CONACULTA / INAH.

Román y Zamora, fray Jerónimo
1897 *Repúblicas de Indias, idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la Conquista (1575).* Reimpresión. Victoriano Suárez (ed.). Madrid: Col. de libros raros y curiosos que tratan de América, vols. XIV y XV.

Roys, Ralph L.
1931 *The Etno-Botany of the Maya.* New Orleans: The Tulane University of Louisiana, The Department of Middle American Research, Publ. 2.

Rubia, Francisco J.
2000 *El cerebro nos engaña.* Madrid: Ediciones Temas de hoy (Col. Tanto por saber).

Ruiz de Alarcón, Hernando
1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* vol. II, pp. 17-130. Edic. de Francisco del Paso y Troncoso. México: Ediciones Fuente Cultural.

Ruiz Loyola, Benjamín
2002 "Drogas de diseño", *¿Cómo ves? Revista de Divulgación de la Ciencia,* Año 4, 46, septiembre. México: UNAM.

Rus, Jan
2002 "¿Guerra de castas según quién?: indios y ladinos en los sucesos de 1869", *Chiapas, los rumbos de otra historia*, pp. 145-174. Mario Humberto Ruz y Juan Pablo Viqueira (eds.). México: UNAM, IIFL, CEM / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ruz, Mario Humberto
1982 "La cosmovisión indígena", *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal,* vol. II, pp. 49-66. Mario H. Ruz (ed.). México: UNAM, IIFL, CEM.
1983 "Médicos y loktores, enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales", *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo*

tojolabal, vol. III, pp. 143-194. Mario H. Ruz (ed.). México: UNAM, IIFL, CEM.

1985 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato.* México: UNACH, Centro de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas (Serie Monografías, 2).

1989 *Las lenguas del Chiapas colonial*, vol. 1. Edición y paleografía. México: UNAM, CEM / UNACH, Centro de Estudios Indígenas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 7).

2010 "Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya", *Figuras mayas de la diversidad*, pp. 209-254. A. Monod, A. Breton y M. H. Ruz (eds.). París y México: UNAM / CEPHCIS / CNRS: Laboratoire d' Ethnologie et de Sociologie Comparative y Laboratoire d' Archéologie des Amériques (Serie Monografías, CEPHCIS, 10).

Ruz, Mario Humberto y Juan Pablo Viqueira (eds.)

2002 *Chiapas, los rumbos de otra historia.* México: UNAM, IIFL, CEM / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sáenz de Santa María, Carmelo

1980 "Una revisión etno-religiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús", separata de *Revista de Indias*, julio-diciembre, 165-166. Madrid.

Sahagún, fray Bernardino de

1969 *Historia general de las cosas de Nueva España.* Edición de Ángel María Garibay. México: Edit. Porrúa (Biblioteca Porrúa, 8-11), 4 vols.

Samorini, Giorgio

2000 *Animales que se drogan.* Madrid: Cáñamo Ediciones. Ensayo.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1953 "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán año de 1639", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, pp. 182-336. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México: Imprenta Museo Nacional, Ediciones Fuente Cultural.

Sapper, Karl

1968 "Costumbres y creencias de los indios pokonchí", *Traducciones Mesoamericanistas*, tomo 11, pp. 193-208. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

Scarpa, Antonio

1972 "Il sogno nella medicina tradizionale degli attuali Maya", *Terra Ameriga*, Anno VIII, 26-28, settembre: 85-90. Genova: Associazione Italiana di Studi Americanisti.

Schele, Linda

1997 *Rostros ocultos de los mayas.* Fotografía de Jorge Pérez de Lara. Introducción de Román Piña Chan. México: Impetus Comunicación.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art.* New York: Fort Worth, Kimbell Art Museum and George Braziller, Inc.

Schellhas, Paul
1904 *Representation of Deities of the Maya Manuscripts. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge: Harvard University Press.

Schoenhals, Louise C.
1988 *A Spanish-English Glossary of Mexican Flora and Fauna*. Mexico: Summer Institute of Linguistics.

Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann
1982 *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schultze-Jena, Leonhard
1947 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

Seligman, Martin
1987 "A reinterpretations of dreams", *The Sciences*, 27: 46-53.

Serra Puche, Mari Carmen
2004 "Preclásico", *Museo Nacional de Antropología*, pp. 133-152. México: Turner / DGE Equilibrista / CONACULTA / INAH.

Sharon, Douglas
1980 *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI Editores.

Silver, Daniel B.
1980 "Enfermedad y curación en Zinacantán. Esquema provisional", *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, pp. 455-473. Evon Z. Vogt (ed.). México: INI (Col. de Antropología Social).

Siméon, Rémi
1977 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI Editores (Col. América nuestra).

Smith-Oka, Vania
2007 "La medicina tradicional entre los nahuas: plantas medicinales contemporáneas y antiguas", pp. 1-33. Traducción de Eduardo Williams. FAMSI.

Solís, Felipe y Eduardo Matos (coords.)
2004 *Museo Nacional de Antropología*. México: Turner /DGE Equilibrista / CONACULTA / INAH.

Sotelo Santos, Laura Elena y María del Carmen Valverde
1991 "Jaguar y oceloxóchitl: iconografía de un emblema de poder", *Apuntes arqueológicos*, I (2): 21-38. Guatemala: Área de Arqueología, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Soto, Enrique
2006 "Las drogas y el cerebro", *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*, pp. 107-141. Julio Glockner y Enrique Soto (comps.). México: Random House Mondadori (Debate).

Sprantz, Bodo

1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica.* México: Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de antropología).

Stuart, David S.

2006 "The Palenque Mythology. Materials to accompany presentations by David Stuart, Peter Mathews, Alfonso Morales, Erik Velásquez García and Guillermo Bernal Romero", *Sourcebook for the 30th Maya Meetings*, pp. 85-194. Austin: The University of Texas at Austin, The Mesoamerican Center, Department of Art and Art History.

Stuart, David S., Barbara MacLleod, Yuri y Polyukhovich, Stephen D. Houston y Simon Martin

2005 "Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics", *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum*, pp. 110-197. Austin: The University of Texas at Austin, Department of Art and Art History, Maya Workshop Foundation.

Taube, Karl Andreas

The Major Gods of Ancient Yucatan. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, num. Thirty-Two.

Tedlock, Barbara

1981 "Quiche Maya Dream Interpretation", *Ethos*, 9 (4), Winter: 313-350. Society for Psychological Anthropology.

1992 "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival". *Ethos*, 20 (4): 453-476. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.

2002 *El tiempo y los mayas del Altiplano.* Guatemala: Fundación Yax te'.

Tedlock, Denis

1985 *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings.* Translation with Commentary based on the Ancient Kowledge of the Modern Quiche Maya. New York: Touchstone Book, published by Simon and Schuster, Inc.

2003 "El último trago de un prisionero de guerra", *Arqueología Mexicana*, 59, enero-febrero: 44-49. México: INAH / CONACULTA.

Testamento de los Xpantzay

Ver De la Garza, 1980.

Tezozómoc, Fernando Alvarado

1975 *Crónica mexicáyotl.* México: UNAM, IIH.

Thompson, J. Eric. S.

1941 "Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británica", *Los mayas antiguos. Arqueología y Etnografía por un grupo de especialistas*, pp. 101-110. México: El Colegio de México.

1975 *Historia y religión de los mayas.* México: Siglo XXI Editores (Antropología).

1977 "Hallucinatory Drugs and Hobgobling in the Maya Lowlands", *The*

Tlalocan, Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas en México, VII: 295-308. México: UNAM, IIH e IIA.

Título del Ahpop Huitzitzil Tzunun
1963 Guatemala: Ministerio de Educación Pública, Centro Editorial "José Pineda Ibarra".

Torquemada, fray Juan de
1975-1983 *Monarquía Indiana*. 7 vols. México: UNAM, IIH (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5).

Tozzer, Alfred M. y Glover M. Allen
1910 "Animal Figures in the Maya Codices", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge: Harvard University.

Tschopic Jr., Harry
1968 *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 50).

Uriarte, María Teresa
2006 "Flores en la pintura mural prehispánica", *Arqueología Mexicana*, XIII (78): 36-41. México: CONACULTA / INAH.

Valverde, María del Carmen
2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: UNAM, IIFL, CEM.

Van-Pool, Christine
2003 "Viajes chamánicos. Iconografía de Casas Grandes", *Arqueología Mexicana*, X (59): 42-43. México: CONACULTA / INAH.

Varios autores
2009 "Sleeping to reset Overstimulated Synapses", *Science*, 324, 3 de abril.

Velasco Lozano, Ana María y Debra Nagao
2006 "Mitología y simbolismo de las flores", *Arqueología Mexicana*, XIII (78): 28-35. México: CONACULTA / INAH.

Velásquez, Erik
2009a "Terminología arquitectónica en los textos jeroglíficos mayas y nahuas", *La arquitectura precolombina de Mesoamérica*, pp. 265-288. Editora María Teresa Uriarte Castañeda. Milán / México: Editorial Jaca Book / CONACULTA / INAH (*Corpus Precolombino*, Sección general, Proyecto Román Piña Chan, Coordinación Eduardo Matos Moctezuma).
2009b "Los vasos de la entidad política de *'Ik'*: Una aproximación histórico artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico". Tesis de doctorado en Historia del Arte. México: UNAM, IIE. Inédita.

Vélez Cervantes, José César
1996 "El nahualismo y los tapahtianinahualamej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla", *Alteridades*, XII: 33-38. México: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM.

Vetancurt, fray Agusto de
1698 *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias.* México: edición facsimilar, Edit. Porrúa, 1971 (Biblioteca Porrúa, 45).

Viesca Treviño, Carlos
1986 "La enfermedad en la medicina náhuatl", *Estudios de Antropología Médica,* vol. IV, pp. 315-356. Luis Alberto Vargas y Carlos Viesca (eds.). México: UNAM, IIA.
1987 "Hechizos y hierbas mágicas en la obra de Juan de Cárdenas", *Estudios de Historia Novohispana,* 9: 37-50. México: UNAM, IIH.

Villa Rojas, Alfonso
1963 "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya,* III: 243-260. México: UNAM, FFYL, Seminario de Cultura Maya.
1985a "Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán", *Estudios etnológicos. Los mayas,* capítulo III, pp. 79-109. México: UNAM, IIA (Serie antropológica, 38).
1985b "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", *Estudios etnológicos. Los xico,* capítulo VII, pp. 187-198. México: UNAM, IIA (Serie antropológica, 38).
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo.* México: INI.

Villagutierre Soto-Mayor, Juan de
1933 *Historia de la conquista de la provincia de el Itzá.* 2a. ed. Guatemala: Soc. de Geografía e Historia (Biblioteca "Goathemala", IX).

Vitebsky, Piers
2001 *Los chamanes, el viaje del alma, fuerzas y poderes mágicos, éxtasis y curación.* Singapur: Duncan Baird Publishers.

Vogt, Evon Z.
1979 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos.* México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).

Wagley, Charles
1977 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango.* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Wasson, R. Gordon
1966 "Ololiuhqui and the other Hallucinogens of México", *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto Weitlaner,* pp. 329-348. México: INAH, SEP.
1983 *El hongo maravilloso teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica.* México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).

Wisdom, Charles
1961 *Los chortís de Guatemala.* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Ximénez, fray Francisco

1967 *Historia natural del reino de Guatemala*. Guatemala: Edit. "José Pineda Ibarra", Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Publicación Especial, 47).

1985 *Primera parte del Tesoro de las lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*. Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala (Publicación Especial, 30).

ÍNDICE

Sueño y éxtasis
Visión chamánica de los nahuas y los mayas,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, siendo jefe del departamento de publicaciones Sergio Reyes Coria, se terminó de imprimir en los talleres de Formación Gráfica, S. A. de C. V., ubicados en Matamoros 112, col. Raúl Romero, Nezahualcóyotl, Edo. de México, el 12 de febrero de 2012.

La composición tipográfica, realizada en tipos Adobe Garamond Pro y Gotham, estuvo a cargo de Sergio Olguín Rodríguez; la edición estuvo al cuidado de Carolina Olivares Chávez y la autora, y consta de 2000 ejemplares impresos en papel couché mate de 110 g.

Sistema de impresión: offset

Diseño gráfico de interiores:
Sylvana Gómez Calderón y José Emilio Ocampo Martínez

Diseño de portada:
Itzel Nájera Luna

En esta obra, Mercedes de la Garza aborda el estudio de las ideas nahuas y mayas acerca de los sueños y los éxtasis chamánicos, desde la época prehispánica hasta la actualidad. A través de un análisis comparativo, la autora da a conocer esos aspectos fundamentales del chamanismo indígena, vertiente de la religión mesoamericana que se dirige hacia el lado oscuro y más bien privado y secreto de la experiencia vital de lo sobrenatural, la vivencia que pone en actividad las zonas cerebrales del "alma" irracional, inconsciente, nocturna y mágica; esa vertiente oculta de las religiones náhuatl y maya que ha logrado derrotar al devenir, perviviendo hasta hoy con sus rasgos esenciales, aunque adquiriendo algunos nuevos significados y formas. El trabajo se funda en fuentes arqueológicas, escritas, pictóricas, escultóricas y etnográficas, así como en entrevistas directas con chamanes mayas y nahuas.

El tema es abordado desde la perspectiva científica de la historia de las religiones, con el apoyo de algunos datos pertinentes de la botánica y de la neurobiología sobre los sueños y los estados alterados de conciencia provocados por sustancias psicoactivas, datos que ofrecen muchas luces para entender la interpretación indígena de esas vivencias. El libro logra especificar y mostrar la gran diferencia que existe entre el empleo de hongos, plantas y animales alucinógenos en las tradiciones religiosas de las culturas originarias de Mesoamérica, que arranca desde épocas muy antiguas, y el uso de esas y otras sustancias como drogas en la tradición occidental de hoy.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO